الاحقر محمد كاظم

[illegible]

[illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible]

بسم الله [illegible]

الوالد [illegible]

[illegible]

تم استقلال الشيخ [illegible]

بمحل الشيخ [illegible] المرحوم

[illegible]

كتاب شرح منهاج

اصول الفقه

علم الاصول من مصنفات السيد الامام
افضل المتكاملين العالم العلامة
سلطان العلماء المتأخرين لسان
الحكماء والمتكلمين برهان الحق
والملة والدين عبد الله بن محمد
ادام الله ايامه وافاض الله انعامه
وشمع المسلمين بطول بقائه
[illegible] اشعة روائه محمد واله وصحبه

[illegible]
ما افضل ... وارتفعت ...
صاحب ... المرتضى العدل ... سلطان ...
... والسلاطين ... الحسيني البغدادي ...
... بحقه ... وتحقيق ...
... مشرقة ... مشرق ... الفضل ...
... الوارد ... العلماء المتأخرين ...
... التحقيق ... الى ... والى ...
... وادراكه ... تحقيق الفقه ...
... الاعتقاد ... الرجوع ... من تصانيفه ...
... عن السهو والزلل ...
... الفضلاء ...
... الخطأ والخلل ... الشمس الذي يستفيض الفضلاء ...
... العلماء ... فلا سلب الله اهل العلم ظله ولا اعدمهم ...
... اطال الله ... هذا ...
... والمسؤل من الله الرجوع ...
... بعين ...
... الرحمن الرحيم ...
... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

وبحق لطرق الفاني والمعاد فو ابين الشرع [illegible] والصلوة على [illegible]
محمد [illegible] واله البررة الكرام اما بعد فان [illegible] ما [illegible]
في شرح بعض المختصرات من مصنفات الكتب المدونة [illegible] المحقق [illegible]
بين المعقول والمنقول المبين لقواعد الفروع [illegible] ولا [illegible]
افتى القضاة و [illegible] الفاضل [illegible] المدقق [illegible]
الاسلام والمسلمين عبد الله بن ابي [illegible] المحصل [illegible]
تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه [illegible] الخطاب [illegible]
من الاخلال والاطناب مقترنا في قالب الحسن [illegible]
الذي [illegible] في عالم القبل والقال [illegible]
حري فاستحق [illegible] هو الاهم واحرى [illegible]
[illegible] الاكمال والاوفق مقصد ومجال [illegible] عناية
[illegible] الفقه [illegible] في مفترحهم ومطالعهم وابتدات بشرحه [illegible]
[illegible] على ابي على [illegible] الى اخر الله [illegible] في الاجل [illegible]
[illegible] الموسوم المختصر الوافي المسمى بالغاية للقصوى في دراية الفتوى [illegible]
[illegible] اصول الفقه على الائمة اوجه واولى فاعلا كل [illegible]
[illegible] لسان صدق في الاخرين [illegible] اعلى عليين مع الذين [illegible]
عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين [illegible]
رجاء الى العجين [illegible]
[illegible] قال اصول الفقه معرفة [illegible]
اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد اقول [illegible]
[illegible] على ان [illegible] كل علم [illegible] وجه [illegible] قدم [illegible]
[illegible] فقه وقال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية [illegible]
[illegible] منها وحال المستفيد [illegible] في شرحه [illegible] المسمى

بخطابه تعالى في الازل وجاعتدنا بها وانت تعلم ان اصل السوال
انما يتوجه ان لو عرفنا الحكم بما ثبت بخطاب الله لكنا عرفناه بنفس
الخطاب فلا يتوجه فان قلت نحن نورد السوال هكذا لو كان الحكم
خطاب الله لم يكن خطاب الرسول حكما لكن بعض الاحكام انما هو
خطاب الرسول لم يكن التعريف جامعا قلت في الجواب عنه ان الحكم
انما هو خطاب الله وخطاب الرسول كاشف عنه ومعرف له فلا يتجه
نقضا ثم انه توهم في هذا التعريف مسامحة وقال الحكم الشرعي هو المشاه
من خطاب الله لا نفس الخطاب وهذا سهو منه فان الاحكام الخمسة التي
هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلمات النفسية
ولا يعني بالخطاب سوى ذلك وانما نشا غلطه من تمامعليهم في قولهم الحكم
الوجوب والحرمة وامثالها قال المعتزلة خطاب الله قديم
عندكم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به
كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وايضا موجبية الدلوك ومانعية
النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وايضا فيه الترديد وهو ينافي
التحديد اقول اعترضت المعتزلة على هذا التعريف باعتراضات
ثلثة الاعتراض الاول هو ان خطاب الله تعالى لكونه كلامه قديم عند الاشا
والحكم حادث في نفسه لوجوه ثلثة الوجه الاول ان الحكم يوصف بالحادث
كقولنا حلت المراة بعدما لم تكن حلالا فالحكم وهو الحل موصوف بانه حاصل بعد
ما لم يكن حاصلا والحاصل بعدما لم يكن حادث فالحكم موصوف بالحادث وكل
ما هو موصوف بالحادث حادث لما ثبت في علم الكلام ان القديم لا يتصف
بالحادث وكل هذا واليه اشار بقوله لانه يوصف به والخنجي والفاضل
المراغي عجزا عن تطبيق هذا الوجه على المراد منه لان الفاضل المراغي
قال بهذه العبارة ولا شك ان البعدية مشعرة بحدوث هذه الا
حكام ولم يبين كيفية اتصاف الحكم بالحادث والخنجي قال بهذه
العبارة يوصف الحكم بالحادث كقولنا في وطي زيد هند ابعد ما نكحها

هذا حلال حصل بعد ان لم يكن وكل ما يوصف بالحدوث لا بد و
ان يكون حادثا لان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالموصوف
بالحدوث بعد ان لم يكن هو الحلال والحلال ليس بحكم انما الحكم
هو الحل دون الحلال واما قوله كل ما يوصف بالحدوث فهو حادث
لا يدل بالذات على ان الموصوف بالحادث حادث واما دليله على
ذلك بان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث بتقدير صحته فهو اول تنازع
ولا من المطلوب واخص منه الوجه الثاني ان الحكم حادث لان الحكم
قد يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطي حلال اي ذو حل وذاك
وطي حرام اي ذو حرمة فالحل والحرمة اللذان من الاحكام الشرعية
صفتان لفعل العبد وهو الوطي بواسطة ذو وفعل العبد حادث ضرورة
وصفة الحادث لكونها متاخرة عن الموصوف الحادث حادثة وهو
المطلوب واليه اشار بقوله ويكون [illegible] صفة لفعل العبد [illegible]
وفي هذا الوجه نظر لان ما يقع صفة للحادث بواسطة ذو لا يجب
ان يكون حادثا اذ يقال العبد ذو رب الوجه الثالث ان الحكم حادث
لان الحكم قد يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت هذه المراة بالنكاح
اي ثبت الحل بالنكاح وحرمت بالطلاق اي حصلت حرمتها
به فالحل والحرمة اللذان من الاحكام الشرعية معللان بالنكاح
والطلاق وهما فعلا العبد وفعل العبد حادث ضرورة والمعلل بالحادث
اولى بان يكون حادثا فالحكم حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله
بالخطاب القديم اذ الحادث لا يكون هو القديم ضرورة الاعتراض
الثاني هو ان هذا التعريف غير جامع لجميع الاحكام الشرعية لخروج
بعضها عنه اعني الاحكام الوضعية ككون الدلوك سببا لوجوب
الصلوة وكون النجاسة مانعة عن جوازها وصحة البيع وفساده

في التعريف المذكور لانها غير متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او
التخيير وذلك ظاهر الاعتراض الثالث ان هذا الحد فيه الترديد لكونه مشتملا
على لفظة او فيكون فاسدا اذ الترديد لكونه للتشكيك ينافي التحديد لكونه
للتبيين **قال** قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد
لا صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات للحكم
لا علل والموجبية والمانعية اعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعني بهما
اقتضاء الفعل والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته
والترديد في اقسام المحدود لا في الحد **اقول** الجواب عن الاعتراض
الاول هو ان نقول لا نسلم ان الحكم حادث والوجوه المذكورة في بيانه با
طلة اما الوجه الاول فلانا لا نسلم ان الحكم يوصف بالحادث بل الحادث
انما هو تعلق الحكم او معنى قولنا حل بعد ان لم يحل هو انه تعلق الحل به بعد
ان لم يتعلق ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق اعني الحكم وهو
ظاهر والى هذا الجواب اشار بقوله قلنا الحادث التعلق واما الوجه الثاني
فلانا لا نسلم ان الحكم في قولنا هذا وطي حلال صفة لفعل العبد بل الحكم متعلق
به ومعناه هذا وطي تعلق الحل به ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة
له كالقول المتعلق بالمعدوم كقولنا شريك الاله ممتنع فان هذا القول
متعلق بمعناه الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة لمعناه ولا يلزم قيام الصفة
الوجودية بالممتنع وانه باطل والى هذا الجواب اشار بقوله والحكم متعلق
بفعل العبد لا صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم فان قلت المعدوم المعتبر
يتعلق له وجود ذهني والقول وجود لفظي فلم لا يجوز ان يقوم به قلت
القول له وجود خارجي ضرورة والموجود اللفظي انما هو مدلوله لا القول في
نفسه فيمتنع قيامه بالموجود ذهنا فقط واما الوجه الثالث فلانا لا نسلم
ان الحكم وهو الحل والحرمة في قولنا حلت المراة بالنكاح وحرمت
بالطلاق معلل بفعل العبد وهو النكاح والطلاق على معنى انه

مؤثر في الحكم بل النكاح والطلاق ونحوهما كالهبة لثبوت الملك معرفات
الحكم اذ المراد من العلة في الشرع هو المعرف ويجوز ان يكون الحادث
معرفا للقديم كالعالم للصانع الحادث المعرف للصانع القديم قال
الفاضل المراغي ويمكن ان يقال في جواب هذا الاعتراض ان الحكم
ليس هو خطاب الله فقط بل هو الخطاب المتعلق بالافعال احد التعلقات
وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز ان يكون الجزء قديما والكل
حادثا وحينئذ يندفع ما ذكروه ثم قال وايضا الحكم هو المستفاد من الخطاب
على ما ذكرنا اقول في هذا الكلام نظر لان المراد بقولنا في تعريف
الحكم انه خطاب متعلق بافعال المكلفين هو انه خطاب من شانه
ان يتعلق بافعال المكلفين لا انه خطاب متعلق بالفعل بجميع افعال
المكلفين والا لم يوجد الحكم اصلا واذا كان المراد ذلك لم يكن
حادثا ولا يلزم حدوث قدرة الله تعالى وعلمه اذ من شانهما التعلق
بالمقدور الحادث والمعلوم الحادث واما قوله الحكم هو المستفاد
من الخطاب فقد بينا ضعفه والجواب عن الاعتراض الثاني انا
لا نسلم ان التعريف غير جامع وانما يلزم ذلك لو كانت الصور المذكورة
احكاما حتى لو خرجت عنه لأخل بجامعيته وهو ممنوع بل انها اعلام
اي علامات للحكم وامارات لا نفس الحكم وان سلم انها احكام
فلا نسلم خروجها عن التعريف اذ موجبية الدلوك الصلوة معناه
ايجاب الله تعالى الصلوة عنده ومانعية النجاسة عن جواز الصلوة
معناها وجوب ترك الصلوة معها وصحة البيع معناها اباحة الانتفاع
بالمبيع فان قلت لم اورد في السؤال لفظ فساد البيع وفي الجواب
لفظ البطلان وكان من الواجب ان يورد ايضا في الجواب لفظ الفساد
ليطابق الجواب السؤال قلت للاشعار بان لا فرق بينهما قال

الدلوك عبارة عن وجوب الصلوة عنده وكون البيع صحيحا عبارة
عن اباحة الانتفاع بالمبيع بعيد مع ان اباحة الانتفاع قد يتخلف
عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فانه صحيح بالاجماع مع
عدم اباحة الانتفاع اقول السبب في الاصطلاح عبارة عما يجب
المسبب به او عنده فالسببية تكون عبارة عن وجوب المسبب به او
عنده وجوده ولما كان كذلك فتفسير سببية الدلوك للصلوة بوجوب
الصلوة عنده لا بعد فيه واما الصحة ففي عرف الفقهاء عبارة
عن استتباع الغاية كما سيجيء والغاية من البيع اباحة الانتفاع بالمبيع
فلا بعد في ان يراد بصحة البيع اباحة الانتفاع واما قوله الاباحة قد
تتخلف عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فمدفوع لانا قيدنا اباحة
الانتفاع بقولنا في الجملة اي اعم من ان يكون حالا او مالا فحينئذ لا يرد
البيع بشرط الخيار لهما نقضا والجواب عن الاعتراض الثالث انا لا
نسلم ان الترديد المذكور ينافي التحديد وانما يكون منافيا ان لو كان
الترديد في الحد بان نشك ان الحد اما هذا واما ذاك اما اذا كان
في اقسام المحدود بان يكون منفصلا اياها فلا اذ حينئذ يصير معناه ان
الحكم المحدود وهو المتعلق احد التعلقات والتحقيق في ذلك ان المحدود
ههنا نوعان للحكم نوع تعريفه انه خطاب متعلق بالافعال تعلق الاقتضاء و
نوع تعريفه انه خطاب متعلق بالافعال تعلق التخيير فاقسام المحدود هذان
القسمان ولا يمكن جمعهما في حد واحد من غير تفصيل فالاقتضاء جزء
لاحد الحدين والتخيير للاخر وليسا بخارجين عن الحد حتى لا يحترز بهما
عن النقض كما ظنه بعضهم قال الفصل الثاني في تقسيماته الاول
الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب
وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة والا فكراهة وان خير فاباحة

اقول الفصل الثاني في تقسيمات الحكم وهي ستة لان التقسيم اما
ان يكون للحكم نفسه او لمتعلقه بحيث يلزم من تقسيمه تقسيم الحكم والاول
اما ان يكون بالذاتيات او بالعوارض وما بالعوارض اما ان يكون
وما بالعوارض اما ان يكون بحيث يتداخل الاقسام بعضها في بعض
اولا والتقسيم لمتعلق الحكم اي الفعل لا يمكن ان يكون بحسب الذاتيات لما
ثبت من نفي فاعلية الحسن والقبح ولا بالفاعل لان فاعل الجميع على المذهب
هو الله تعالى ولا بالمكان لان استقراء الشرع دل على ان اختلاف
الامكنة لا مدخل له في اختلاف الافعال الا في قليل وان الاختلاف
المعتبر للافعال ما يكون بحسب الحكم المتعلق به او بحسب الزمان او
بحسب الغاية فاذن التقسيمات ستة الاول ما يكون لنفس الحكم بالذا
تيات ط التقسيم الاول في الكتاب الثاني ما يكون للحكم بحسب العوارض
بحيث لا يتداخل الاقسام ط التقسيم السادس فيه الثالث ما يكون
بالعوارض متداخلة بحيث يتداخل الاقسام ط التقسيم الثالث
الرابع ما يكون للفعل بحسب تعلق الحكم به ط التقسيم الثاني الخامس
ما يكون بحسب ترتب الغاية على الفعل ولا ترتبها عليه ط التقسيم الرابع
السادس ما يكون بحسب الزمان ط التقسيم الخامس والمصنف ما اورد
هذه التقسيمات على هذا الترتيب بل قدم بعضها على ما حقه ان يؤخر
عنه كما فعله التقسيم الاول وهو ما يكون لذات الحكم بالذاتيات
وان يقول في بيانه لما عرفت ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالخطاب المعهود حينئذ اما مقتضٍ واما
مخير والخطاب المقتضي اما يقتضي وجود الفعل او يقتضي تركه اي الكف
عنه فان اقتضى وجود الفعل فان منع من نقيض الفعل اي من تركه
فوجوب وان لم يمنع من النقيض فندب كما ان الخطاب

ان ...

ما اصول الفقه عند المصنف عبارة عن معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستدلال
اي جميع دلائله كذلك اذ الجمع المضاف مستغرق كما سيجيء وعن معرفة كيفية استفادة
الاحكام الشرعية من تلك الدلائل وهي الشرائط التي يجب معها الاستدلال
بتلك الدلائل لكونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وبالجملة الامور
التي يكون المجتهد بها مجتهدا كما سيجيء وعن معرفة كيفية حال من يستفيد
الاحكام الشرعية من وجوب الاجتهاد عليه والاستفتاء وقبول الفتوى
حينئذ دلائل الفقه خرج عنه معرفة بعض دلائل الفقه فان تلك
لا يسمى اصول الفقه وانما لم يفسر الدليل ههنا لانه فسر في كتاب
المصباح وقد شرحناه ثم بقوله اجمالا خرج عنه علم الخلاف والفقه
اذ الادلة المبينة فيهما لما كانت منصوبة على مسائل
باعيانها لم تكن اجمالية بل تفصيلية اذا [illegible] لا اجمالي
بالادلة هو العلم بان الادلة مطلقا في [illegible] الا ان دليل
كل مسألة جزئية ماذا فان ذلك علم بالادلة [illegible] وانما ذكر
الكيفيتين لا ليحترز به عن شيء بل ليستوعب جميع ابواب اصول
الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة
الفقه والكيفيتين مع انه لا يطلق عليهم اسم الاصولي اذ المعرفة
لنا هينا هو هذا المدون الاصطلاحي الا يرى ان الاعراب
لا يقال لهم انهم نحويون او انهم صاحبوا علم [illegible] والبيان
وان كانوا عارفين [illegible]
[illegible]
اصل المعنى مطلقا في تأليف الكلام [illegible]
ايراد لازم المعاني باسما [illegible]
[illegible]

قوطية مقدمة ذكرها وان كان فيها ما فيها وهي ان العلم تعالاه
محيص له عن الاضافة فلا بد له من متعلق وهو اما امر قائم بنفسه
وهو الذات كالجوهر اولا وحينئذ اما ان يكون تاثيرا في الغير
وهو الفعل كالتبريد اولا وحينئذ اما ان لا يكون مفيدا النسبة
وهو الصفة الحقيقية كالقدرة او يكون مفيدا النسبة وهي اما ان
يكون نسبة بها يرتبط الفعل بذات المكلف اولا والاول الحكم الشرعي
والثاني اما ان يكون نسبة ايجابية او سلبية اولا والاول الحكم
التصديقي والثاني الحكم التقييدي والحكم اما ان يستفاد العلم به
[illegible] وهو الحكم العقلي كقولنا الواحد نصف الاثنين او من
الشرع وهو الحكم الشرعي وحينئذ اما ان لا يكون متعلقا بكيفية عمل
وهو الحكم الشرعي [illegible] كقولنا الكتاب حجة او متعلقا بها وهو الحكم
الشرعي العملي والحكم الشرعي العملي اما ان يكون مما ادرك ثبوته
من الدين بحيث تعرفه المتدينون وغيرهم وهو الحكم الشرعي العملي
البديهي كقولنا الصلاة واجبة اولا وهو الحكم الشرعي العملي الكسبي
وحينئذ ان كان حاصلا لمن تعالى عن الكسب فهو الحكم المعلوم له
تعالى وان كان لغيره فان كان مستفادا من الوحي فهو الحكم المعلوم له عليه السلام
الاول كان مقتضيا عن دليل شرعي فهو الحكم الفقهي كقولنا النبيذ
[illegible] كالخمر اولا وهو الحكم التقليدي سواء كان مستفادا
[illegible] الفقهية وزعم الخلجي ان الفعل [illegible]
[illegible] ما والفعل اذا عرفت هذا
[illegible] الفقه لان
[illegible]

وفي الاصطلاح عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من الادلة
التفصيلية لتلك الاحكام فبقولنا العلم يدخل فيه جميع العلوم وبتقييده
العلم بالاحكام خرج العلم بالذوات والصفات والافعال وبقولنا الشرعية
خرج العلم بالاحكام الغير الشرعية سواء كانت عقلية كالاحكام الهندسية
او غيرها كالاحكام النحوية وبقولنا العملية خرج العلم بالاحكام الشرعية
التي لا تتعلق ببيان عمل بل ببيان اعتقاد كمسائل الكلام وبقولنا في صفة
العلم المكتسب خرج العلم بكون اركان الاسلام من ديننا فان كونها من الدين
بلغ في الشهرة حدا علمه المتدينون وغيرهم وخرج ايضا علم الله بتلك الاحكام
فانه غير مكتسب وقولنا من ادلتها يخرج علم الرسول بالاحكام فانه
مستفاد من الوحي على راي ويخرج ايضا علم المقلد بالاحكام المكتسب من الكتب
الفقهية ووصفنا الادلة بالتفصيلية احتراز عن علم الخلاف فان الادلة
المذكورة فيه اجمالية الا ترى انهم يستدلون في دعاويهم بالمقتضي وبالنافي
من غير تعيين للمقتضي والنافي فان قلت ادلة علم الخلاف ان كانت
اجمالية فلا يخرج من تعريف اصول الفقه بقوله اجمالا وان كانت تفصيلية
فلا يخرج من تعريف الفقه بقوله التفصيلية قلت ادلة الخلاف
تفصيلية من حيث كونها منصوبة على مسائل جزئية باعيانها اجمالية
من حيث عدم التعيين فالمراد بقوله اجمالا في تعريف اصول الفقه
هو المعنى المقابل للحيثية الاولى وبقوله التفصيلية في تعريف الفقه
المعنى المقابل للحيثية الثانية وفيه نظر فان ارادة اللفظ المشترك من
غير قرينة صارفة الى المراد لا يجوز في التعريفات واما جعل
المكتسب صفة للعلم لا للاحكام لان الاحكام انما هي خطاب
الله تعالى كما سبق وهي ليست بمكتسب من شيء بل المكتسب انما هو

ومن هذا علم ضعف قول الفاضل المراغي حيث قال وانما جعل المكتسبة صفة للعلم لا للاحكام اذ لو جعل صفة لها لكان علم المقلد فقها ضرورة ان الاحكام المعلومة له مكتسبة من ادلتها التفصيلية في نفس الامر فان الاحكام في نفس الامر غير مكتسبة عن شيء كما عرفت

قال قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه اقول

اعترض على تعريف الفقه وقيل ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية التي لا تفيد الا الظن كما بين في موضعه وحينئذ لا يجوز اخذ العلم في تعريفه اذ الظن قسيم العلم ولا يجوز تعريف قسيم الشيء به واجاب الخنجي بان المراد بالاحكام وجوب العمل بها وذلك الوجوب ثابت على المجتهد بدليل قطعي وهو الاجماع وذلك لان المجتهد اذا عرف دليل اباحة النبيذ وادى اجتهاده اليها حصل له ظن اباحته والاجماع منعقد على انه يجب العمل عليه بموجب ظنه ومن ههنا حصلت مقدمتان قطعيتان لكل احد بهما ان الاباحة المذكورة مظنونة للمجتهد والاخرى كل مظنونة يجب العمل بها فالاباحة المذكورة يجب العمل بها قطعا فاذن وقع الظن في الطريق لانه صار جزءا من المجهول في المقدمة الاولى واجاب الفاضل المراغي بان قال لا نسلم ان الفقه ظن بل هو علم لان المجتهد اذا اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية كذا وجب عليه الفتوى بما ادى

بالراجح المظنون والعمل بالمرجوح الموهوم دل على وجوب اتباع الظن واذا كان كذلك فالحكم مقطوع به والظن في طريقه فظهر ان الفقه علم ثم قال وهذا الجواب مبني على ان الاجماع او الدليل المذكور قطعي مفيد لليقين لكنه ممنوع اما الاول فلابتنائه على الادلة اللفظية عند المصنف واما الثاني فلانه منقوض في صور كثيرة بادلة ظنية وكلا الجوابين غير مرضي اما جواب الخنجي فلان المراد بالاحكام لو كان وجوب العمل بها لكان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لكن ذلك باطل اتفاقا وحمل الظن على لفظه والطريق على المجهول من المقدمة الاولى فقبيح لضعفه واما جواب الفاضل المراغي فلانه ما لزم من مقدمتيه الا وجوب العمل بالحكم وقد عرفت ان ذلك ليس فقها وانما يكون العلم بالحكم قطعيا لو لزم منهما وهو ظاهر وايضا لم يبين معنى قوله والظن في طريقه واما اعتراضه على حجيته الاجماع فغير وارد لان تمسك المصنف في حجية الاجماع بالقرآن لا ينافي قطعيته لجواز ان يكون الاجماع موافقا للعقل واما اعتراضه على حجية الدليل المذكور فصحيح الجواب مقطوع به والظن في طريقه هو ان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم في المسألة الفلانية كذا وجب عليه العمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن واذا وجب عليه العمل بذلك يكون العلم بحكم المسألة اعني الفقه قطعيا لانا حينئذ نركب قياسا هكذا الحكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فالحكم هذا يجب العمل به واذا وجب العمل بحكمه علم قطعا ان حكم الله تعالى في تلك المسألة ذلك والا لم يجب العمل به قطعا

بالاحكام الشرعية لعلم الفقه قطعي واما الظن فلما كان وسيلة
الى هذا العلم قال والظن في طريقه قال ودليله المتفق عليه
بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولا بد للاصولي
من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة
وسبعة كتب اقول الضمير في قوله ودليله راجع الى الفقه
والمراد ان الادلة المتفق عليها بين الائمة الاربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس فلا يشكل بمخالفة طائفة في القياس و الاخرى في
الاجماع ولذلك لم يقل ودليله المجمع عليه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام
الخمسة ليتمكن من اثباتها ونفيها في افراد المسائل فان من لم يعرف الو
جوب والاباحة مثلا كيف يتمكن من اثبات الاباحة اذا انتفى الوجوب
ولما كان علم اصول الفقه معرفة دلائل الفقه والكيفيتين وكان
ادلته المتفق عليها اربعة وبفهم من كل ذلك ان له من الدلائل
ما اختلف فيه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لا جرم رتبناه على
اصول الفقه في هذا المختصر على مقدمة لتصور الاحكام وما يتعلق
بها وعلى سبعة كتب اربعة للدلائل المتفق عليها بان جعل ما هو
الاشرف متقدما في الوضع وواحد للادلة المختلف فيها واثنين
لبيان الكيفيتين فان قلت الكتاب غير منحصر فيما ذكرتم
لان التعريف مع السؤال عليه والجواب عنه غير داخل فيه قلت
هذا انما يرد ان لو كان الضمير في رتبناه عائد الى الكتاب اما لو
عاد الى علم اصول الفقه لم يلزم ذلك بل يلزم خروج تعريف الفقه
الى اخره عن هذا العلم وبعد الايضاح نا ادعيناه يصير حينئذ ان
العلم المتسق بما ذكرنا ان هذا المختصر على هذا الترتيب ولكن فقد
قوله ولا بد الى اخر الفصل بما هذه عبارته ولا بد اي ولتوقف ما ايا

الندبة بما هو مندوب والوجوب بما هو واجب والحرمة بما هو
حرام والكراهة بما هو مكروه وتصور انها تتوجه على المكلف معرفة
هذه الاحكام لامتناع القصد الى المجهول فاحتاج الى طرق يتادى
بها الى تلك المعرفة وتلك الطرق هي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والجملة وفاقا والاستصحاب والاستحسان والمصلحة
المرسلة على اختلاف وقد يتعارض هذه الادلة فيحتاج الى امور
بها يترجح بعضها على بعض وامور بها تتساوى ومع ذلك لا بد
ان يكون للمكلف استعداد استنباط هذه الاحكام من هذه الطرق
فلاجل ذلك انحصر ذلك العلم في مقدمة وسبعة كتب اذ يتم الاتيان
والاجتناب المذكوران بذلك واقول هذه فائدة افادها لكن
لا تعلق لها بالمشروح ولعله صحف قوله من اثباتها ونفيها وقرأ من
اتيانها ونفيها وحمل نفيها على الاجتناب عنها فذهب انه كذلك ولكن
الضمير في هاتين اللفظين يرجع الى الاحكام والاحكام ليست بما يؤتى
بها ولا يجتنب عنها ثم اعترض وقال كيف يصح قوله لا جرم رتبناه الى اخر
ولم يذكر من الادلة غير المتفق عليها الا ان قوله لا جرم رتبناه لان
هذا مسبب عن قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لان قوله من تصور
الاحكام اشارة الى المقدمة وقوله ليتمكن من اثباتها ونفيها يتضمن
كلها والكيفيتين وما به يتعادل الادلة ويترجح عند التعارض لان التمكن
من الاثبات والنفي لا يتصور الا بعد معرفة الدلائل والكيفيتين والتعادل
والترجيح وهذا ايضا غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وبما ذكرنا من
التوجيه غني عن امثال هذه التمحلات قال الباب الاول في
الاحكام ومتعلقاتها وفيه بابان الباب الاول في الحكم وفيه فصول
الفصل الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال

الشرعية اى لبيان حقايقها واقسامها واحكامها وما لابد لها منه وهو
الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وفى هذه المقدمة باب اولها لبيان
حقيقة الحكم واقسامه واحكامه والثانى لبيان ما لابد للاحكام
منه الباب الاول فى الحكم وفى هذا الباب فصول ثلثة احدها لبيان حقيقته
والثانى لبيان اقسامه والثالث لبيان احكامه الفصل الاول فى
تعريف الحكم الشرعى وبيان حقيقته الحكم عبارة عن خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اى يكون ذلك الخطاب
متعلقا بافعال المكلفين تعلق الاقتضاء او تعلق التخيير وفسر الفاضل
المراغى الخطاب بما فسره المتقدمون وهو الكلام المقصود منه افهام
من هو متهيئ لفهمه وفسره الخنجى بما يقع به التخاطب وهو الكلام
وحينئذ يجب ان يحمل الكلام على اللفظى لا على النفسى لان الكلام
النفسى لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب بل الاولى ان يفسر
بقول ما يقصد منه الافهام او بقول ما يقع به التخاطب اذ الكلام عند
الاشعرى هو النفسى لا اللفظى اذا عرفت هذا فنقول الخطاب
فى هذا التعريف كالجنس البعيد للحكم ويدخل فيه خطاب الله وخطاب غيره
وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب الغير وبقوله المتعلق بافعال
المكلفين خرج عنه خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وبقوله بالاقتضاء
او التخيير خرج مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخرج القصص
ايضا فان امثال ذلك خطاب الله تعالى متعلق بافعال المكلفين لكن
لا بالاقتضاء ولا بالتخيير واعترض الفاضل المراغى وقال هذا الحد
غير منعكس لان الاحكام الثابتة بخطاب الرسول وبالاجماع
والقياس خارجة واجاب بان ذلك خارجة فان خطاب الرسول
خطاب الله تعالى لقوله تعالى فى نعت الرسول عليه وما ينطق عن الهوى ان

المخير فاباحة والاولى ان يبقى الخطاب المقتضى المانع من النقيض
بالايجاب والتحريم اذ الوجوب مستفاد من الخطاب لا انه وكذا
الحرمة وقد علم بهذا التقسيم تعريفات الاحكام الخمسة
قال ويرسم الواجب بانه الذى يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا
ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعى والواجب
بظنى اقول لما فرغ عن تقسيم الاحكام المستلزم لتعريفاتها
اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلقة بها هذه الاحكام قال
الفاضل المراغى والخنجى تاسيا بالامام ومن تبعه وحذوه ان هذه
الرسوم تعريفات الاحكام الخمسة ثم اخذ الخنجى فى الاعتذار
عما يرد عليهم من ان تعريفات الاحكام الخمسة لما علمت من
التقسيم فاى حاجة الى ذكر هذه الرسوم بانه وان لزم من التقسيم
ذلك الا ان المقصود من ذكر هذه الرسوم ثانيا نقل الرسوم المذكورة
لهذه الاحكام وهو وهم منهم فان الحكم هو الايجاب والندب
والتحريم والكراهة والاباحة لا الواجب والمندوب والحرام
والمكروه والمباح المذكور رسومها اذ هذه افعال او يذم فاعلها
او تاركها او لا يحمد ولا يذم فاعلها وتاركها فكيف يظن انها هى
الاحكام الخمسة اذا عرفت هذا فنقول ويرسم الواجب
بانه الفعل الذى يذم تاركه شرعا قصدا مطلقا فقوله شرعا اشارة
الى مذهبه من ان الذم الذى يلحق بترك الواجب شرعى غير عقلى بناء
على نفى قاعدة القبح والحسن العقليين وقوله تاركه ليخرج الاقسام
الاربعة الباقية وقوله قصدا اى لا لعذر ليندرج فيه الواجب
المتروك لعذر كالصلوة المتروكة للنوم والنسيان والصوم
المتروك للسفر او الحيض وقوله مطلقا متعلق بتاركه ومعناه يذم

شرعا تارك الواجب قصدا الذا ترکه مطلقا لا يأتي به اصلا وحينئذ
يندرج فيه الواجب الموسع و الواجب المخير و الواجب على الكفاية
اذ تارك الواجب الموسع انما يذم اذا ترك مطلقا وهو ما اذا ترکه
في جميع وقته وتارك الواجب المخير انما يذم اذا ترك مطلقا وهو
ما اذا ترك كل واحد من الواجب المخير فيه وتارك الواجب على الكفاية
انما يذم لو ترکه مطلقا وهو ما اذا ترکه على تقدير ان لا يأتي به احد من
المكلفين قال المحشي انما قال قصدا ليخرج متروك النائم من تعريف
الواجب بلفظ يدل عليه صريحا فان الصلوة المتروكة للنوم
غير واجبة على النائم وقال الفاضل المراغي ان قوله قصدا يحتمل
ان يكون احترازا عما اذا ترکه بنوم او نسيان فانه لا يذم مع
انه واجب لتحقق سببه ثم قال وفيه نظر لان المصنف سيصرح
بانه ليس بواجب عليهما فلا حاجة الى الاحتراز ثم قال وايضا لمكن
ان يقال ان لم يكن واجبا عليهما فلا حاجة اليه وان كان واجبا
فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما وهو ما اذا تذكر ولم يأت
به ثم اعترض على هذا التعريف وقال لا حاجة الى قوله مطلقا
في ادخال ~~غيره وانه انتفى الترك ومنع النقض~~ الواجب الموسع
و الواجب المخير والواجب على الكفاية على مذهب المصنف في هذا
التعريف لان تارك الظهر مثلا في اول الوقت ليس بتارك للواجب
انما الواجب الظهر ولم يترکه وكذا تارك احدى الخصال على التعيين
ليس تاركا للواجب لان الواجب احدها مطلقا ولم يترکه وكذا
تارك احدى الخصال الواجب على الكفاية كتارك صلوة الجنازة
مثلا ليس تاركا للواجب لانها ليست واجبة على الجميع عند المصنف

منه

الواقعة في وقتها المستجمعة لسائر الشرائط المعتبرة يصدق عليه الاجزاء
دون سقوط القضاء لعدم حصول موجب القضاء وهو خروج
العبادة عن وقتها فكيف يمكن ان يقال سقط القضاء حينئذ وذلك
لانه انما يحصل موجب القضاء لا يجب القضاء فلا يسقط لان سقوط
العبادة عن المكلف فرع وجوبه اه لان القضاء ثبت بقوله عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقبل ورود هذا الخبر
كان الاجزاء ثابتا دون وجوب القضاء لعدم شرعيته حينئذ
فلا يتصور سقوطه حينئذ للامر الثاني ان الاجزاء ليس عبارة
عن سقوط القضاء لان القائلين بان الاجزاء هو سقوط القضاء
اعني الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط
القضاء لان العبادة مجزية والعلة غير المعلول ضرورة فهم
ملزمون بقولهم قوله وانما يوصف به الى آخره تنبيه على ان الفعل
انما يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء اذا كان بحيث لا يترتب
عليه ذلك يحتمل وقوعه على وجهين احدهما بحيث يترتب عليه حكمه
والآخر بحيث لا يترتب عليه ذلك كالصلوة فان لها وجهين لعدم
ان يقع بحيث يستجمع شرائط الصحة وهي المجزية او يقع مختلة
وهي غير المجزية فاما ما لا يقع الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى ورد
الوديعة فلا يقال انه مجزئ او غير مجزئ اذ المعرفة فيه هو الادراك
المطابق ورد الوديعة تسليمها الى من يستحق التسلم اليه فان لم يكونا
على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة ولا الرد والحق ان الموصوف بالاجزاء
وعدمه انما هو العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها من
المعاملات لان البيع التقديري ايضا يحتمل وجهين احدهما بحيث يترتب
عليه حكمه اعني اباحة الانتفاع بالمبيع وهو ما اذا وقع مستجمعا شرائطها

من المساواة والحلول والتقابض في المجلس وثانيهما بحيث لا
يترتب عليه حكمه وهو ما اذا اختل شرط من شرايطها مع انه لا يوصف
بالاجزاء وعدمه **قال** الخامس العبادة ان لم **اقول**
هذا تقسيم للفعل بحسب الزمان الواقع فيه ويلزم منه تقسيم الحكم بحسبه
فهو ان تقول العبادة ان لم يكن لها وقت معين كالتسبيحات
والنوافل المطلقة لا توصف بالاداء والقضاء وان كان لها وقت
معين فان وقعت في وقتها فان لم تكن مسبوقة باتيان مختل وذكر
الوقت سميت اداء وان كانت مسبوقة باداء مختل فيه سميت اعادة
فان قلت يدخل في تعريف الاعادة الحج الماتي به بعد حج فاسد
فانه لا يسمى اعادة بل قضاء قلت هو اداء حقيقة فضلا عن الاعادة
وتسميته بالقضاء مجاز وان وقعت خارج الوقت فان كانت قبل
الوقت وجاز التقديم سميت تعجيلا كاداء الزكوة قبل حولان الحول
بالشروط المذكورة في الفقه ولندرة هذا القسم لم يورده المصنف وان و
قعت بعد وقته سواء كان مضيقا او موسعا فان وجد في الوقت سبب
وجوبها وهو الخطاب الدال على الوجوب سميت قضاء سواء وجب
اداء كالقضاء كقضاء الظهر المتروكة قصدا او لم يجب لمانع مع امكانه
اما من العبد كقضاء صوم المريض فان اداءه ممكن لكن لم يجب لمانع عند الله
وهو المرض او لامتناعه اما عقلا كقضاء صلوة النايم جميع الوقت
فان اداء الصلوة من النايم جميع الوقت ممتنع عقلا واما شرعا كقضاء
صوم الحايض فان اداء الصوم من الحايض ممتنع شرعا وان لم يوجد
في الوقت سبب وجوبها فلم يتعرض المصنف له والحق ان يقال
فان لم تكن متعلقة بسبب فقضاء ايضا كالفرايض وصلوة العيد
اذا اتى بها بعد اوقاتها وان كانت متعلقة بسبب كصلوة الخسوف
والاستسقاء لا تسمى قضاء لان الشارع لم يشرع قضاءها

فلا حاجة الى هذا القيد **واقول** اما قوله الخ فيه بحث فان متروك النايم
ما دخل في جنس الواجب اعني فيما يذم شرعا تاركه حتى يحترز عنه اذ لا يقال
ان الناطق في تعريف الانسان بالحيوان الناطق يخرج الجماد عنه فانه لم
دخل في جنسه فكيف يحترز بالفصل عنه والجواب عما قاله الفاضل المراغي
على هذا التعريف اما عن النظر فلان المصنف اراد بالواجب الذي يريد
تعريفه ما يكون اعم من الواجب للاداء وهو الواجب الذي انعقد سبب
وجوبه سواء وجب اداؤه او لم يجب لعذر ومتروك النايم والناسي والمسافر
وان لم يكن واجب الاداء الا انه واجب بهذا المعنى لوجوب القضاء عليهم عند
زوال العذر وليس بمتروك قصدا الا انهم انما تركوه لعذر واما عن كلامه
المتردد فانا نختار انه واجب قوله فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه
ما وهو ما اداه ذكره ولم يات به قلنا المراد بذم تاركه ما يلحقه بسبب
ترك هذا الواجب [illegible] جب لا الترك واجب اخر وحينئذ فالمتدارك
لقضاء الفايت ليس مذموما من جهة ترك الاداء بل من جهة ترك القضاء
واذا كان كذلك فلا يذم النايم والساهي والمسافر لتركهم الاداء بوجه
الوجوه واما عما اورده من انه لا يحتاج الى قوله مطلقا في ادخال الواجب
الموسع والواجب المخير والواجب على كفاية على مذهب المصنف في هذا التعريف
فالجواب عنه غير وارد لان المراد بالواجب الموسع الذي احترزنا عن
خروجه عن التعريف بقولنا مطلقا الواجب الموسع الذي اداه المكلف
اول [illegible] الوقت وبالواجب المخير احدى خصال الكفارة للخصلة
التي اختارها المكلف وبالواجب على الكفاية ما اداه بعض المكلفين
وحينئذ [illegible] لو حذفت لفظة مطلقا لو ردت هذه الصور فانها واجبة
مع ان هذا التعريف حينئذ لا يصدق عليها لان المكلف الذي ادى

للوقع اول الوقت آتٍ بالواجب لخروجه عن العهدة به مع انه لو تركها
حينئذ لا يأثم وكذا القول في المكلف المخير (?) باحدى خصال الكفارة و
المكلف المؤدي للواجب على الكفاية غيره حينئذ بقيد فعله مطلقا لخروج
هذه الواجبات في هذا التعريف فلا يكون مما لا احتاج اليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان الفرض مرادف للواجب عند الشافعية وقالت الحنفية
الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة الخمس المثبت وجوبها بالدليل
القطعي الذي هو الكتاب والواجب ما ثبت بدليل ظني كالوتر المثبت
وجوبها بالدليل الظني اعني خبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى
زادكم صلوة الا وهي الوتر والتمسك بهذا الخبر في وجوبها مذكور
في كتبهم وانما حملهم على هذا الاصطلاح مراعاة المعنى اللغوي في الا
طلاق الشرعي اذ الفرض لغة التقدير لقوله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم والوجوب السقوط لقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
فخص الفرض بالمعلوم تقديره علينا والواجب بما هو ساقط علينا قال
الامام هذا الفرق ضعيف اذ الفرض هو المقدر سواء كان مقطوعا
او مظنونا وكذلك الواجب هو الساقط مقطوعا كان او مظنونا
فتخصيص كل منهما باحد القسمين تحكم محض وفيما قاله الامام نظر
فان الوتر لما لم يعلم تقديرها علينا كيف يقال انها فرض اي مقدر
علينا والصلوات الخمس لما كانت معلوم التقدير علينا كيف يقال
انها ساقطة علينا فعلم بان هذا الفرق ليس تحكما محضا كما ظنه
قال والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة
والحرام ما يذم شرعا فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله
والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم **أقول** المندوب
فعل يحمد شرعا فاعله ولا يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويسمى المندوب سنة

اي الطاعة الغير الواجبة التي اتى بها رسول الله ونافلة ايضا لزيادتها على
الفرائض والحرام فعل يذم شرعا فاعله قصدا والمكروه فعل يمدح
شرعا تاركه قصدا ولا يذم شرعا فاعله قصدا والمباح فعل لا يتعلق
بفعله قصدا وتركه كذا مدح شرعا ولا ذم كذا وفائدة هذه القيود ظاهر
لمن تأمل في تعريف الواجب فحينئذ يجب ذكر ما اهمل المصنف من
القيود في تعريف كل من الاربعة الباقية كما زدنا ولقائل ان يقول قال
الفاضل المراغي يجب ان يزاد في تعريف المندوب والمباح فيتناول
والا لكان فعل الله تعالى مندوبا وفعل البهائم مباحا لكنهما ليسا مما يتعلق
به الاحكام والجواب عنه ان المراد بالفعل المورد في التعريفات
الجنس فعل المكلف فلا يرد ما ذكره **قال** الثاني ما نهي عنه شرعا
فقبيح والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف
والمعتزلة قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله
وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم او المدح فالحسن بتفسيرهم
الاخير اخص **أقول** التقسيم الثاني تقسيم الفعل بحسب تعلق الحكم
به يلزم منه تقسيم الحكم اما بيان تقسيم الفعل بحسب تعلق الحكم به فنقول
الفعل ان نهي عنه شرعا فقبيح كالحرام والمكروه والا فحسن كالواجب
والمندوب والمباح وفعل غير المكلف لان عدم النهي عنه شرعا اما يكون
لكونه غير صالح لتعلق الاحكام به كفعل الله تعالى وفعل الساهي والنائم
والمجنون والطفل والبهيم وهو المراد بفعل غير المكلف او لكونه صالحا
لذلك لكن تعلق به ما يخالف النهي كالوجوب والندب والاباحة واما
بيان لزوم تقسيم الحكم من هذا التقسيم فنقول لان هذا التقسيم في قوة
قولنا الحكم اما يكون متعلقه قبيحا او حسنا ولقائل ان يقول لو كان
التقسيم المذكور في المتن في قوة ما ذكرتم من التقسيم لكان فعل غير
المكلف متعلق الحكم لكونه حسنا وليس كذلك بل الاولى في بيانه ان يقال

الحكم اما ان يتعلق بالمنهي عنه شرعا اولا وما لا يتعلق به النهي اما ان لا يتعلق به حكم كفعل غير المكلف او يكون ولكن لغير النهي كالواجب والمندوب والمباح واما المعتزلة فقالوا في بيان صرف الفعل الى القبيح والحسن ان الفعل على ضربين كان المكلف القادر عليه العالم بحاله ان لم يكن له فعله اي لم يكن من شانه ان ياتي به فهو قبيح وان كان له فعله اي ان كان من شانه ذلك فهو حسن ويلزم من ذلك ان يكون الفعل الغير المقدور والمجهول حاله لا يوصفان بحسن ولا قبح والمعتزلة ربما قالوا في تقسيم الفعل الى القبيح والحسن هو ان الفعل ان كان واقعا على صفة توجب ذم فاعله فقبيح وان كان واقعا على صفة توجب مدح فاعله فحسن ثم ان المصنف لما نقل من المعتزلة تفسيرين للقبح وتفسيرين مقابلين لهما للحسن اراد ان يبين نسبة كل واحد من تفسيري القبيح الى الاخر وكذا نسبة كل واحد من تفسيري الحسن الى الاخر فقال فالحسن بتفسيرهم الثاني اخص وذلك ظاهر لان كل فعل واقع على صفة توجب مدح فاعله فلابد وان يكون من شان المكلف القادر عليه العالم بحاله ان ياتي به ولا يلزم ان يكون كل فعل من شان المكلف القادر عليه العالم بحاله ان ياتي به كالمباح ان يكون واقعا على صفة توجب مدح فاعله واما القبح بالتفسير الثاني فمساو للقبح بالتفسير الاول لان القبيح بالتفسير الثاني يقتصر على الحرام اذ ما يذم فاعله ليس الا هو وكذا بالتفسير الاول لا يشمل الا الحرام ايضا لان معنى قولنا ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله هو انه يجب ان لا يفعله اذ هو المتبادر الى الفهم منه عرفا وذلك هو الحرام فقط ومن هذا اعلم ضعف ما ذكره الخنجي من ان التعريف القبيح في الثاني لم يتناول الا التحريم وفي الاول الكراهة ايضا لما قررنا من ان المتبادر الى الفهم ما ذكرنا على ان التفسير الثاني للحسن حكما محضا لا فائدة لها

قال

قال الثالث قيل الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزاني مسببا فان اريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي وان اريد بها التاثير فباطل لان الحادث لا يوثر في القديم ولانه مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل اقول التقسيم الثالث تقسيم الحكم بحسب العوارض بحيث يتداخل الاقسام اذ السبب قد يكون مسببا وهذا التقسيم منقول عن قدماء الاصوليين ولهذا اورده بلفظ قيل تقريره ان يقال الحكم الشرعي قد يرد بالسببية وقد يرد بالمسببية بان صير الشرع الشيء سببا لحكم شرعي والحكم الشرعي مسببا له كما في اية الزنا وهي قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية فانه تعالى رتب الحكم وهو ايجاب الجلد على وصف الزنا بلفظ الفاء وترتيب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي سببية الوصف لذلك الحكم كما سيجيء فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب الجلد مسببا له فكما ان ايجاب الجلد حكم شرعي فكذا سببية الزنا له ايضا حكم شرعي لكونها مستفادة من الشرع واعترض المتاخرون عليهم بانهم ان ارادوا بسببية الزنا لايجاب كونه علامة لوجوب الجلد على معنى ان الشارع قال مهما رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت الحد عليه فذلك حق ولكن تسمية السببية حكما بحث لفظي اذ هو مبني على ان علامة الحكم هل تسمى حكما ام لا وان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد تاثير الزنا فيه فباطل من وجهين الاول ان الزنا لكونه فعل العبد حادث فلا يكون موثرا في ايجاب الجلد الذي هو حكم شرعي قديم لان الحادث لا يوثر في القديم قال الفاضل المراغي وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الحكم قديم والمستند ما مر واما ثانيا فلما ذكره صاحب التحصيل وهو انه لم لا يجوز ان يكون مرادهم به كون الزنا موثرا في تعلق الحكم به ولا شك

في انه حادث واقول اما النظر الاول فغير وارد لما مرّ ايضا واما
الثاني فاجاب عنه للحنفي بان التعلق نسبة والنسبة تحقق بالمنتسبين
فلا تكون معلولة لغيرهما وهو كلام لا حاصل له لان الاضافة نسبة وهي كما
تتوقف على المتضايفين تتوقف على علة الاضافة التي لاجلها صار احتفا
بغايين فان الابوة والبنوة كما تتوقف على ذات الاب والابن تتوقف على علة
التضايف وهو تولد احدهما من نطفة الاخر الثاني ان الزنا لو كان
موثرا في ايجاب الجلد فاما ان يكون لكونه فعلا او لكونه فعلا مشتملا على
خصوصية ليست لسائر الافعال متساوية في كونها لا سبيل الى الاول
والا يلزم الترجيح من غير مرجح لكون الافعال متساوية في كونها فعلا
ولا الى الثاني لان كون الفعل مشتملا على خصوصية ليست لسائر الافعال
لاجلها صار موثرا مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح
وهو باطل لما سيجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون موثرا لكونه فعلا
فقط ولا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بل المرجح هو جعل الشارع
اياه سببا قلت الشارع ان اوجد فيه صفة لاجلها صار سببا
فهو القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين وان لم يوجد يلزم الترجيح
بلا مرجح وفيه نظر فان قلت انما يلزم ان لو لم يوجد الموثرية في
تلك الموثرية ان لم تختص به يلزم الترجيح بلا مرجح والا يلزم القول
بالقاعدة وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الافعال متباينة
الذوات فالزنا انما صار موثرا لذاته لا لصفة فلا يلزم الترجيح بلا
مرجح ولا القول بالقاعدة وفيه نظر قال الرابع الصحة
استتباع الغاية وبازائه البطلان والفساد وغاية العبادة موا
فقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء الذي عند الفقهاء فصلوة
من ظن انه متطهر صحيحة على الاول لا الثاني وابو حنيفة سمى
ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع باصله
دون وصفه كالربا فاسدا اقول التقسيم الرابع تقسيم للفعل

بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه ويلزم منه تقسيم للحكم اما تقسيم الفعل
بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه فهو ان نقول الفعل ان كان
مستتبعا لما هو المقصود منه فصحيح وان لم يكن مستتبعا له فباطل واما
بيان لزوم تقسيم للحكم منه فلان هذا التقسيم في قوة قولنا الحكم اما ان
يكون متعلقا صحيحا او فاسدا وليس قول الامام بان الصحة
والبطلان قسمة للحكم اليهما لانه قال الحكم قد يكون بالصحة
وقد يكون بالبطلان وهذا الحكم لا يكون بمعنى خطابه تعالى بل بمعنى
انتساب احد الجزئين الى الاخر وقال الحنفي ان هذا تقسيم للحكم
بحسب كون الحكم مشتملا على الذاتيات والشروط المعتبرة في تحقق
وجوده وغير مشتمل عليها ثم قال فالحكم ان كان مستتبعا لما هو
المقصود منه كان صحيحا وان لم يكن مستتبعا كان باطلا هذه
عبارته وهذا غلط اما اولا فلان الشرائط المعتبرة في الصحة
انما هي شرائط الافعال لا شرائط الحكم واما ثانيا فلان الحكم لما كان
خطاب الله تعالى لا يوصف بالبطلان الا ان يفسخ لان ذلك يودي
الى الكفر واما ثالثا فلان غايات العبادات والمعاملات ليست غايات
للاحكام لان العبادات والمعاملات افعال لا احكام اذا عرفت
هذا فلنرجع الى حل المتن وتنقيحه فنقول صحة الفعل عبارة عن
استتباعه الغاية المقصودة منه وبازاء الصحة البطلان والفساد
اي البطلان والفساد عن عدم استتباع الفعل الغاية المقصودة منه
فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود منه والباطل والفاسد فعل لا يكون
كذلك والافعال التي اعتبر الشرع صحتها وبطلانها انما هي العبادات
والمعاملات فيبين غاية كل منهما حتى يعلم الصحة والفساد في كل
منهما فغاية العبادة موافقة الامر او امتثاله عند المتكلمين وعند
الفقهاء سقوط قضاء المتعبد به ويتفرع على هذا الخلاف مسئلة
وهي انه لو ظن محدث انه متطهر وصلى في الوقت فصلوته صحيحة

على المذهب الاول على مذهب المتكلمين اذ من عبادة مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم وهو موافقة الامر وامتثاله لانه امتثل و لا يتوهم عدم الموافقة محتجا بانها لو كانت موافقة لما وجب القضاء لان القضا بامر جديد على ما ستعرفه وغير صحيحة على المذهب الثاني اي مذهب الفقهاء لانها ليست مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم اعني سقوط القضاء لانه لم يسقط عنه القضاء واعلم ان الفاسد والباطل مترادفان عند الشافعي واما ابو حنيفة فقد فرق بين الباطل والفاسد لانه سمى ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات باطلا لان من اركان البيع وجود مورد العقد يقينا ومن اوصافه كون المبيع مقدور التسليم وكلاهما منتفيان هاهنا وسمى ما يكون مشروعا باصله دون وصفه فاسدا كبيع الربوا فانه مشروع من حيث انه مقابلة مال بمال ممنوع من حيث انه مشتمل على الزيادة فوصف المفاضلة وصف غير مشروع في النقدين مثلا فالافعال عنده اما صحيحة واما فاسدة واما باطلة **قال** والاجزاء هو الاداء الكافي

اقول الافعال كما توصف بالصحة والبطلان كذلك توصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذه العبادة مجزئة او غير مجزئة ولما كان هذا البحث قريبا من بحث الصحة والبطلان لم يفرد له فصلا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء العبادة اداؤها على وجه يكفي في سقوط ما تعبد به وهو الاتيان بها مستجمعا للامور المعتبرة فيها وقيل الاجزاء هو سقوط القضاء عمن اتى بها وهذا القول مردود لوجهين الاول ان الاجزاء لو كان عبارة عن سقوط القضاء لما تحقق سقوط القضاء حيث تحقق الاجزاء وهو ظاهر لكن الاجزاء متحقق دون سقوط القضاء لان الاتيان بالعبادة

بعد فواتها قال الفاضل المراغي ان قوله ووجد فيه سبب وجوبها اشارة الى ان المعتبر في كون العبادة قضاء انعقاد سبب وجوب ادائها مع عدم الاداء ثم قال لا نبالي فعلى هذا لا ينحصر العبادة بحسب اشتغال المكلف بادائها في الثلثة لضرورة احتمال قسم آخر وهو ما اذا وقعت بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبها انا نقول لا نسلم احتماله فان مورد القسمة عبادة تعلقت بوقت وحينئذ اذا وقعت بعده ولم يوجد سبب الوجوب في الوقت لا تكون متعلقة به وهو خلاف المفروض الى هنا لفظه وفيه نظر فان قضاء صلوة العيد عبادة وقعت بعد الوقت ولم يوجد في الوقت سبب وجوبها مع ان صلوة العيد عبادة متعلقة بوقت فتكون داخلة في المورد ولا يلزم خلاف المفروض وايضا بيان لزوم تعميم الحكم منه فلان هذا التقسيم في موضع قولنا الوجوب اما ان يكون متعلقه قضاء او اداء او اعادة **قال** فرع ولو ظن المكلف الى اخره

اقول اعلم ان العلما اختلفوا في ان الوقت المعتبر في كون العبادة قضاء او اداء انما هو بحسب ظن المكلف او بحسب الواقع فقال القاضي ابو بكر ان اعتبار الوقت انما هو بحسب ظن المكلف وان لم يطابق وذهب الجمهور وحجة الاسلام الى ان اعتبار الوقت انما هو بحسب الواقع ولا اعتبار للظن غير المطابق فتفرعوا على هذا الخلاف مسئلة وهي ان المكلف لو ظن انه لا يعيش الى اخر وقت الواجب الموسع تضيق عليه الوقت حتى لو اخر وكان عاصيا اتفاقا فلو اخر وعاش ثم اشتغل في اخر الوقت بما فعله على الخلاف المذكور قضاء عند القاضي لانه عبادة واقعة خارج وقتها المعين بحسب ظنه اداء عند حجة

الاسلام ومالا يكثر بين لانه عبادة واقعة في وقته ولا اعسار لطبقه
اذ بان خطائه **قال** السادس الحكم ان الوقع **اقول**
الحكم اما رخصة او عزيمة لانه ان ثبت على خلاف الدليل بعذر ثنيا في كال
الندرة فرخصة وان ثبت على وفق الدليل فعزيمة ومعناه ان ماجاز
فعله فاما ان يجوز مع قيام المقتضى للمنع اولا يكون كذلك ثم الذي
يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر
وهو الخائف على نفسه من الجوع وقد يكون مندوبا كالقصر
في السفر الذي ~~الطويل قال الفاضل~~ يبلغ ثلث مراحل وقد يكون
مباحا كالافطار في السفر وهو ليس بمباح لانه ان لم يتضرر المسافر
بالصوم فالصوم مندوب والا فالافطار مندوب فمتى يكون
مباحا والجواب انه مثل على مذهبه لانه لم يفصل هذا التفصيل
في الغاية ومتى فصل فانما ذكر بلفظ الاباحة دون لفظ الندب
لانه قال في الوجيز بهذه العبارة القسم الثاني في مبيحات الافطار
وموجباته اما المبيح فهو المرض والسفر الطويل وقال في الحاوي
ويبيح الفطر خوف الهلاك والمرض وان طرا وسفر القصر
فان قلت قال صاحب الوجيز وصاحب الحاوي بهذه العبارة
والصوم احب مالم يتضرر وهذا يقتضي رجحان الفعل على الترك
المنافي للاباحة قلت لا ينافي لانهم فسروا المباح بتفسيرين احدهما
ما لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم كما فسره في اول الكتاب
وثانيهما ما اذن الشارع في تركه واتيانه كما تعرض له في اخر
الفصل الاول من الباب الثاني فيما لابد للحكم كما سيجيء فهذا

المثال

المثال وان لم يصلح لان يمثل به المباح بالتفسير الاول لكنه يصلح لان
يمثل به بالتفسير الثاني فاندفع النظر **قال** الفصل الثالث في الحكم
اقول الفصل الثالث في احكام الحكم وقد اورد منها سبعة
والثلاثة الاول منها اشبه بتقسيم الحكم وذلك لان الاول منها تقسيم
للوجوب بحسب المامور به الى معين ومخير والثاني تقسيم له بحسب
وقت المامور الى موسع ومضيق والثالث تقسيم له بحسب المامور به
الى واجب عين وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول الوجوب
قد يتعلق بامر معين ويسمى الواجب المعين كالايمان يجب في خمس
وعشرين ابلا من الابل وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمامور به
على التعيين مع عدم جواز الاخلال به وقد يتعلق بامر مبهم من امور
متعددة معينة ويسمى الواجب المخير كخصال الكفارة فانها امور
متعددة معينة والوجوب فيها تعلق بامر مبهم وهو احدها وكنصب
احد المستعدين للامامة وانما اورد مثالين احدهما للواجب المخير الذي
يجوز الجمع بين افراده كالمثال الاول وثانيهما للواجب المخير الذي
لا يجوز الجمع بين افراده كالمثال الثاني وحكم الوجوب في الواجب
المخير لزوم الاتيان باحدها من غير تعيين وعدم جواز الاخلال
به بان يترك الجميع وانما قال من امور معينة اذ لا يجوز ان يتعلق
الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة والا يلزم وقوع التكليف بالمحال
وقالت المعتزلة كل الخصال واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بجميع افراده ولا يجب الاتيان بجميع افراده فلا خلاف في المعنى
بيننا وبين المعتزلة اذ معناه يرجع الى ما قلنا وههنا مذهب
ثالث مردود بحسب كل واحد من الفريقين الى الاخر وهو ما قيل

من ان الواجب في المخير واحد معين عند الله دون الناس اي هو واحد
معين في علم الله تعالى غير معين في علمنا وزد هذا المذهب الثالث
بان وجوب الواحد المعين في الواجب المخير محال لان تعيين الواحد
من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك الواحد لكونه واجبا معينا
والتخيير يجوز ترك كل واحد منها فبينهما تناف وثبت التخيير في
كل واحد من خصال الكفارة فانتفى الاول وهو وجوب الواحد
منها على التعيين وهو المطلوب قال قيل يحتمل ان المكلف
الى اخره اقول منع مقدمات الدليل الدال على فساد المذهب
الثالث بذكر احتمالات ثلثة تصلح ان تكون مستندات للمنع وقيل
لا نسلم ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين للوجوب لاحتمال ان
المكلف يختار المعين للوجوب عند الله تعالى وان خير المكلف
بين الخصال لكنه علم انه لا يختار الا ذلك الواحد او يحتمل ان
تعيين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فيكون لاختيار المكلف
تاثير في تعيين الواجب وعلى كلا الاحتمالين فالتخيير ثابت مع امتناع
ترك الواحد المعين اما على الاحتمال الاول فلامتناع خلاف
معلوم الله تعالى واما على الاحتمال الثاني فلانتفاء التعيين
باختيار اختياره سلمنا هذه المقدمة لكني لا نسلم المقدمة الاخرى
وهي ان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك
الواحد لاحتمال ان يسقط وجوب الاتيان به بفعل غيره
واجيب عن الاحتمال الاول وهو احتمال اختيار المكلف المعين
عند الله تعالى بان القول بذلك يوجب تفاوت المكلفين في
الواجب المخير اذا اختار كل منهم واحدا من خصال الكفارة
غير ما اختاره الاخر لكن تفاوتهم في الواجب باطل لكونه على خلاف
النص

النص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها
وعلى خلاف الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك واجيب
عن الاحتمال الثاني وهو احتمال تعيين الله تعالى في حق المكلف ما
يختاره بان الوجوب محقق قبل اختيار المكلف لكون الوجوب
قديما ولا شك في ان الاختيار حادث فلو كان وجوب المعين
بعد الاختيار يلزم كون القديم مسبوقا بالحادث وانه باطل
وايضا يلزم ما لزم من الاحتمال الاول وهو تفاوت المكلفين
في الواجب المخير واجيب عن الاحتمال الثالث وهو القول بكون
الواجب واحدا معينا مع احتمال سقوطه بفعل غيره بانه لو كان
كذلك لم يكن الاتي باتيها اتيا بالواجب قال افاضل المواقف ولقائل
ان يقول ما ذكره المصنف كلام على المستند كما صرح به وانه غير مرضي
عند اهل النظر لان المستند ملزوم لثبوت المنع ومنع الملزوم
لا يوجب عدم اللازم ثم قال وجوابه ان المصنف لا يبين المنا
فات بينهما لم يحتج الى اعادته لان المنع حينئذ يكون ساقطا و
الدليل مندفعه فلذلك لم يتعرض له ومع ذلك فاجاب عن المستندات
تبرعا واستظهارا واقول المنافاة انما تتم ببيان المقدمتين
كما ذكرنا فاذا منعت احديهما لا تتم وحينئذ يحتاج الى دفع
المنع عن مقدمتيه ضرورة وحينئذ اذا اجاب عن المستند
ولم يجب عن المنع كان كمن ترك الواجب عليه وان بما لا يجب
بل الجواب ان مستند المنع اذا انحصر فيما جعل سندا كان
المستند ملزوما مساويا للمنع فاذا اندفع اللازم ضرورة وههنا
كذلك فلينأمل قال قيل ان الاتي بالكل معا الى اخره
اقول استدل على اثبات المذهب الثالث وقيل في تقريره

وجوه اربعة الاول ان الواجب من خصال الكفارة واحد معين لان
المكلف ان اتى بكل واحد من خصال الكفارة معا فلابد وان يحصل
الامتثال ضرورة فالامتثال الحاصل حينئذ اما ان يحصل بالكل من
حيث هو كل فيكون الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نعني بالواجب
الا ما يحصل به الامتثال لكن الكل اتفقوا على ان الكل ليس بواجب
او يحصل بكل واحد منها فيجتمع مؤثرات وهو الخصال على اثر
واحد وهو الامتثال لكن اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال كما بين
في موضعه او يحصل بفعل واحد غير معين وهو ايضا باطل لان
الواحد الغير المعين لم يوجد لان كل موجود معين وما لم
يوجد لم يكن علة للامتثال الحاصل او يحصل بواحد معين فيكون
الواحد المعين واجبا وهو المطلوب وانما قيد الاتيان
بالكل بكونه معا اذ لو اتى بالكل متعاقبا لا يتمشى هذا الدليل لانا
نعلم ان الامتثال انما حصل بما اتى به اولا الثاني ان الوجوب امر
معين لكونه ممتازا عما عداه من الاحكام ذهنا وخارجا
واذا كان معينا فيستدعي محلا معينا اذ المعين يستدعي المعين
فذكر المعين الذي يستدعيه الوجوب ليس الكل من حيث هو كل
ولا كل واحد لما ذكرنا فتعين ان يكون واحدا معينا وهو المطلوب
وانما اهمل المصنف في هذا الوجه قسما [illegible] بطله في الوجه [illegible]
وهو الواحد الغير المعين لدقيقة وهي ان التقدير ان ماهيته
الوجوب امر معين فلا وجه لذكر الواحد الغير المعين ولم يتنبه الشا
رحان لهذه الدقيقة الثالث انه من اتى بكل الخصال يكون مثابا
من حيث انه فعل ما هو الواجب عليه فالثواب على الفعل اما ان يحصل
بفعل الكل او بفعل كل واحد او بفعل واحد غير معين او بفعل واحد

عج

معين وجميع الاقسام الا القسم الاخير باطلة الرابع ان من ترك جميع
الخصال يكون معاقبا من حيث انه ترك الواجب عليه فالعقاب على الترك
اما ان يحصل بترك الكل او بترك كل واحد او بترك واحد غير معين
او بترك واحد معين والترتيب فيه كما مر واجيب عن الوجه الاول
بانا نختار ان الامتثال يحصل بفعل كل واحد قوله فيجتمع مؤثرات
على اثر واحد قلنا لا نسلم فان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات
وحينئذ يلزم اجتماع المعرفات على معرف واحد وذلك جائز اتفاقا
وعن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الوجوب المعين يستدعي محلا
معينا قوله لان المعين انما يستدعي معينا قلنا لا نسلم فان المعين
ربما يستدعي من الامور المعينة امرا لا بعينه كالمعلول المعين فانه يستدعي
علة ما من غير تعيين وعن الوجهين الاخيرين بانا نختار ان الثواب
انما حصل على فعل الكل وكذا العقاب انما هو بترك الكل قوله يلزم وجوب
الكل قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان الكل بحيث يجب الاتيان بكل
واحد من افراده اما اذا كان بحيث لا يجب الاتيان بجميع افراده ولا
بجميع افراده ولا نسلم ان ترتب الثواب على الاتيان بالكل او ترتب
العقاب على ترك الكل يستلزم وجوب الكل بل لا بد من دليل قال
تدريب للحكم الى اخره اقول الحكم كما يتعلق باشياء على التخيير كما مر
فقد يتعلق بها على الترتيب وحينئذ فالجمع بينها اما حرام كاكل المذكى
واكل الميتة فان حل اكل الميتة مرتب على فقد المذكى والجمع بين الميتة
والمذكى في الاكل حرام واما مباح كما في الوضوء والتيمم فان جواز
التيمم مرتب على العجز عن استعمال الماء والجمع بين الوضوء والتيمم مباح
واما مسنون كما في افراد كفارة الافطار التي هي الاعتاق والقيام والا
طعام فان من افطر فعليه تحرير رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين
فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الخصال مسنون

قال الوجوب ان تعلق بوقت الى اخره **اقول**

وجوب الفعل المتعلق بالوقت اما ان يساوي وقته الفعل كصوم رمضان فان الواجب هو امساك نهار هذا الشهر والوقت مساو لهذا الفعل من غير زيادة ولا نقصان وهذا لا اشكال في جوازه او ينقص الوقت من الفعل والتكليف به تكليف بالمحال لانه تكليف بايقاع فعل في وقت لا يسعه وهو مستحيل ممن جوز التكليف بالمحال جوز التكليف به ومن منع التكليف بالمحال منع التكليف بهذا الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره من الصبي والحيض والحال انه قد بقي قدر تكبيرة من الوقت فانه يجوز التكليف بهذا الغرض لا لاداء لاستحالته بل لا[...] لزوم القضاء عليه او يزيد الوقت على الفعل فالتكليف به يقتضي وجوب ايقاعه في جزء من اجزاء الوقت على المذهب المختار فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق ترجع الى الواجب المخير بالنسبة الى الوقت فان الآمر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او وسطه او اخره فالمكلف مخير في الاتيان به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض الوقت من بعض اخر بالنسبة الى هذا الواجب والا لم يكن واجبا موسعا فالوجوب متعلق بجميع الوقت على هذا المعنى وقال المتكلمون الوجوب متعلق بجميع الوقت على معنى انه يجوز ترك الفعل في اول الوقت بشرط البدل وهو العزم على الاتيان به في ثاني الحال اذ لو جاز تركه بدون البدل الذي هو بدل لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل لكونه منافيا للوجوب ورد قول المتكلمين بوجهين الاول لو صلح العزم ان يكون بدلا للواجب لتادى الواجب به لان بدل الشيء هو الذي يقوم مقامه لكن لا يتادى الواجب به لان من عزم على الفعل جميع الوقت ولم يات به لم يسقط عنه الواجب اجماعا الثاني لو صلح العزم للبدلية فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الجزء الثاني فان لم يجب فعل العزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وان وجب يلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل لان البدل هو الذي يقوم مقام الاصل فاذا قام احد مقامه لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه حينئذ وفيه نظر لان القاضي ابا بكر من المتكلمين ذهب الى ان الواجب في اول الوقت الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثاني الحال وكذا في ثاني الحال الواجب عليه الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثالث الحال هكذا الى اخر الوقت فان فيه يتعين الاتيان بالمامور به ويتضيق عليه اذا كان كذلك فالعزم على الاتيان به في ثاني الحال انما هو بدل عن الاتيان به اول الوقت ويتادى الواجب به وهو الفعل في اول الوقت فبطل الوجه الاول من الوجهين الدالين على رد قول المتكلمين والعزم على الاتيان به في ثالث الحال انما هو بدل عن الاتيان به في ثاني الحال لا في اوله فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل فسقط الوجه الثاني ومن الاشاعرة من قال يختص الوجوب باول الوقت حتى لو اتى به في اخر الوقت كان قضاء لانه لو لم يكن واجبا في اول الوقت فالاتي فيه اتى بالفعل في غير وقته فلا يكون مجزيا لكن الاجماع منعقد على اجزائه وقال بعض الحنفية الوجوب يختص باخر الوقت وانه لو اتى به اول الوقت كان تعجيلا جاريا مجرى ما لو اتى بالزكوة قبل وقتها وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب عليه اي على صفة التكليف يكون ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان ما فعله نفلا والحنفية احتجوا على ان الوجوب مختص باخر الوقت بانه لو وجب الموسع في اول الوقت لامتنع تركه حينئذ لان امتناع الترك جزء مفهوم الوجوب لكنه لم يمتنع اتفاقا فلا يجب في اول الوقت قلنا في جوابه انا لا نسلم انه لو وجب اول الوقت لامتنع تركه حينئذ وانما يمتنع ان لو لم يكن المكلف مخيرا بين

ادا يعني اي جزء من اجزاء الوقت لكنه مخير لما عرفت من ان الواجب الموسع
عند المحقق يرجع الى الواجب المخير قال فرع الموسع فذلك
العمر كالحج الى اخره اقول هذا تقسيم للواجب الموسع وبيان
لحكم افراده ولما كان تقسيم الشيء وبيان حكمه فرعا على ثبوته سماه فرعا
اذا عرفت هذا فنقول الواجب قد يسع زمانا محدودا كالصلوة الظهر
مثلا فان وقته من الزوال الى زيادة ظل الشاخص مثله او مثليه
فللمكلف تاخيره ما لم يخرج الوقت وقد يسع جميع العمر كالحج وقضاء
العبادات الفائتة فللمكلف في هذه الصورة تاخير الواجب ما لم يتوقع
فواته لمرض او كبر وتحقيقه ان الحج مثلا واجب وليس بمضيق اجماعا
فيكون موسعا والموسع يجوز تاخيره فيجوز تاخير الحج وليس جواز تاخيره
ابدا حتى لو مات تاركا له لم يعص اذ لو كان كذلك لم يكن واجبا فالجواز
تاخيره غاية وليست مجهولة مطلقا والا لزم التكليف بالمحال فلها علامة
بها وتلك العلامة بجعل الشارع انما هو غلبة الظن بالفوات لمرض او
كبر ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه يجوز تاخير الحج من سنة الى سنة
للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما ابو حنيفة فلم يجوز التاخير
وقال لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن قال الوجوب اما
ان يتناول كل واحد الى اخره اقول الوجوب اما ان يتناول
كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس الواجبة على كل مكلف او يتناول
واحدا معينا منهم كالتهجد الواجبة على النبي عليه السلام فقط دون الامة لانه
هو من خصايصه ويسمى هذان القسمان من الواجب فرض عين او يتناول
واحدا منهم غير معين كالجهاد في اهم الجهات كل سنة ويسمى هذا القسم
من الواجب فرضا على الكفاية والتكليف فيه موقوف على غلبة الظن
فمن غلب على ظنه ان غيره قام به لم يلزمه ومن غلب على ظنه ان غيره لم
يقم به وجب عليه القيام به فعلى هذا لو ظن كل طائفة ان غيرهم فعله

وقام به

وقام به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان ظنت يلزمهم
ان لا يقوم به احد لان الممكن انما هو تحصيل الظن بان غيره قام به
ولا يمكن تحصيل العلم به وفيه نظر وان ظن كل طائفة ان غيرهم لم يفعله
وجب على كل طائفة القيام به وحينئذ يصير فرض عين لان الممكن انما هو
تحصيل الظن بعدم قيام الغير دون العلم به قال الفاضل المراغي هكذا
ذكره الامام في المحصول ومختصريه الحاصل والتحصيل وفيه بحث لانه
صرح بانه واجب على واحد غير معين والوجوب على واحد غير معين
لا يعقل لان تاثيم واحد مبهم غير معقول وايضا قال فان ظن كل طائفة
ان غيره فعل سقط عن الكل فلو لم يجب على الكل كيف سقط على ما ذكره
المصنف في الاجزاء وايضا قال وان ظن انه لم يفعله وجب وانه
ذهاب الى الوجوب على الكل حينئذ وهذا مصير الى احداث مذهب
ثالث وفيه ما سبق والاولى ان يقال الواجب على الكفاية واجب
على الجميع على ما اختاره المتاخرون لانه لو لم يكن كذلك لما اثم الجميع
بتركه ضرورة لكن التالي باطل بالاجماع فالمقدم كذلك وسقوط
التكليف به منوط بالظن على التفصيل المذكور فهذا ما عندي
في هذه المسألة واقول هذا الكلام ليس كما ينبغي فان قوله تاثيم الواحد
الغير المعين غير معقول ان اراد به ان تاثيمه بانفراده غير
معقول فمسلم لكن هاهنا ليس كذلك وان اراد به ان تاثيمه على
تقدير تاثيم الجميع كما ثبت هنا غير معقول فممنوع واما قوله
ان قولهم فان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل يشعر
بوجوبه على الكل كما مر في بحث الاجزاء فمسلم ولفظ المحصول
مشعر بهذا لانه قال بهذه العبارة فاما اذا تعلق الامر بالجماعة
لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك اذا كان

الغرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض
منه حراسة المسلمين واذلال العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم
الباقين وهذا صريح في ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع
وانه سقط عن الباقين بفعل البعض واما قوله ان قولهم فان ظن
كل طائفة ان غيرهم لم يفعله وجب على الجميع احداث مذهب ثالث
فممنوع لانه قول القائل بالوجوب على الجميع بعينه فليس احداثا للمذهب
الثالث وحينئذ يكون قوله فالاولى الى آخره مستدركا لانه عين ما في
المحصول غاية ما في الباب ان في لفظ المصنف تساهلا فالمؤاخذات
اللفظية انما ترد عليه لا على المحصول قال وجوب الشيء مطلقا
الى آخره اقول من ههنا شروع في بيان احكام الوجوب
والخنجي زعم ان حكم الحكم انما هو المسألة الرابعة فقط وليس كذلك
اذ المسائل الاربعة من ههنا الى آخر الباب احكام للوجوب كما
ستقف عليه وبيان هذه المسألة يستدعي توطئة مقدمة وهي الفحص
عن مفهوم الواجب المطلق فنقول ان لفظ المحصول يشعر بان الوا
جب المطلق هو ما يجب على كل مكلف في كل حال و كلام والتلخيص
للخلاف الفرع الثاني فان كلا منهما يحتمل الحرمة ويحتمل الحل ايضا
قوله والله يعلم الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقرير السؤال ان يقال لا نسلم حرمتهما بل الحرام انما هي التي
تعينت بالطلاق في علم الله تعالى لانه يعلم المعينة منهما بالطلاق
فالحرمة مقصورة عليها والجواب عنه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم
المعينة منهما قبل التعيين فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال غاية
ما في الباب انه يعلم انه سيعين احديهما لكن ما لم تعين لم يتعين في
علمه تعالى اذ العلم بالتعيين تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل

المصنف يشعر بانه عبارة عما يجب على كل مكلف في كل وقت وقيل
ما ورد به الامر من غير تقييد بشيء والكل غير مرضي اما كلام الامام
والمصنف فلان الصلوة المكتوبة واجبة مطلقا اتفاقا مع انها
ليست واجبة في كل حال بل لا تجب في بعض الاحوال كحالة الحيض
مثلا ولا في كل وقت لعدم وجوبها قبل الوقت واما التفسير الثالث
فلانتقاضه بالزكوة لان الامر ورد بها مطلقا من غير تقييد
بشيء مع انها ليست واجبة مطلقا بل الاولى ان يقال الواجب المطلق هو
الذي في كل وقت عينه الشارع لادائه على كل مكلف لا لمانع اذ لا
يرد عليه ما يرد على التعريفات المذكورة تعرف بالتامل اذا
عرفت هذا فنقول ايجاب الشيء يوجب وجوب مقدمته وهي
ما لا يتم الواجب الا به سواء كان سببا للواجب او شرطا له
ولكن بشرطين احدهما ان يكون الوجوب مطلقا لانه اذا كان
مقيدا كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة لا يوجب وجوب
مقدمته اذ لا يجب تحصيل الاستطاعة وثانيهما ان يكون
ذلك الشيء الذي لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن
مقدورا له كالقدرة على افعال الصلوة لا يجب اتفاقا قالت الوا
ان كان مقدمة الواجب سببا له فايجاب الشيء يوجب سببه
وان كان شرطا له فلا وعللوا ذلك بان عند حصول السبب يجب
المسبب وعند حصول الشرط لا يجب المشروط فالسبب اشد
تعلقا بالشيء من شرطه والحق عدم الفرق بينهما فانه كما يمتنع
وجوب المسبب بدون وجوب سببه كذلك يمتنع وجوب المشروط
بدون وجوب شرطه وقال بعضهم لا يوجب وجوب الشيء
وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا محتجا بان ايجاب
الشيء لا يوجب ايجاب غيره وفيه نظر فان الغير اذا كان مما يتوقف
عليه الشيء فلا نسلم انه لا يوجبه لنا على المذهب المختار وهو
اي وجوب الشيء وجوب مقدمته سواء كانت سببا او شرطا
بوجوبه

ولقلين في الشرط فنقول لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز
تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط
فيلزم التكليف بالمحال اذ وجود المشروط لكونه واجبا بدون
الشرط محال وكذا وجب الشرط وجب السبب اذ القول بوجوب
الشرط دون السبب منتف اجماعا اعترض عليه وقيل لم لا يجوز
ان يكون ايجاب الشيء مختصا بوقت وجوب الشرط وحينئذ لا
يلزم وجود المشروط بدون شرطه قلنا ما ذكرتم خلاف الظاهر
اذ الكلام في الواجب المطلق والواجب المطلق ظاهرا يقتضي
وجوبه كل وقت وتخصيصه بوقت معين مخالف للظاهر وهو غير
جائز اعترض ثانيا وقيل مخالفة الظاهر جائز لكونها واقعة
عندكم فان ظاهر الامر لا يوجب المقدمة مع انكم توجبونها
قلنا مخالفة الظاهر عبارة عن اثبات ما ينفيه اللفظ او عن
نفي ما يثبته وحينئذ تخصيص الايجاب بوقت وجود الشرط
مخالفة للظاهر اذ الامر يقتضي الايجاب في كل وقت فعدم الايجاب
وقت عدم الشرط نفي لما يثبته اللفظ واما ايجاب المقدمة
فليس كذلك اذ لفظ الامر لا ينفيه وان كان لا يثبته ايضا
قال تنبيه مقدمة الواجب الى اخره اقول
هذا تنبيه على اقسام مقدمة الواجب فنقول مقدمة الواجب
اما ان يتوقف عليها وجود الواجب خارجا اما شرعا كالوضوء
للصلوة فان الصلوة تتوقف على الوضوء في الخارج شرعا او عقلا
كالمشي للحج يتوقف على المشي الى الكعبة في الخارج عقلا واما
ان يتوقف وجود الواجب عليها ذهنا اي العلم بالواجب وذلك
اما لالتباس الواجب بغيره كالاتيان بالصلوات الخمس لترك
واحدة منها مع نسيانها فالعلم بالاتيان بالصلوة المنسية لا يحصل

الا بالاتيان بالخمس او لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر
حد يفرق بينهما كستر شيء من الركبة لستر الفخذ فان الفخذ والركبة
للتقارب المذكور قال فروع الى اخره اقول
هذه مسايل متفرعة على ان مقدمة الواجب واجبة الفرع الاول
لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب الكف
عنهما فالعلم بالكف عن الاجنبية يتوقف على الكف عن المنكوحة
حينئذ فيكون الكف عن المنكوحة ايضا واجبا لان المنكوحة
ليست حراما في الواقع بل يجب الكف عنها مع حلها الى دفع
الاشتباه الفرع الثاني لو قال لزوجتيه احديكما طالق ولم يعين
المطلقة منهما حرمتا تغليبا للحرمة وذلك لان كلا منهما يحتمل
الحل لجواز ان يكون المعينة بالطلاق غيرها ويحتمل الحرمة
لجواز ان يكون المتعينة هي فاجتمع في كل منهما احتمال الحل و
احتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب على احتمال الحرمة الحل
لقوله عليه ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال
فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف على تحريم غير
المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب والفرق بين الفرعين
ان الاجنبية في الفرع الاول متعينة للحرمة في نفس الامر و
المنكوحة للحل بخلاف الفرع الثاني فان كلا منهما يحتمل الحرمة
ويحتمل الحل ايضا قوله والله يعلم الى اخره اشارة الى جواب
سوال مقدر تقرير السوال ان يقال لا نسلم حرمتهما بل الحرام
انما هي التي تعينت بالطلاق في علم الله تعالى لانه تعالى المعينة
منهما قبل التعيين بالطلاق فالحرمة مقصورة عليها والجواب
عنه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم المعينة منهما قبل التعيين
فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال غا ية ما في البا ب

كان فلو متقارنان فالعلم
بستر جميع الفخذ الذي هو
انما هو يحصل بستر شيء من الركبة

الاول لو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا على معنى انه
يجب الكف عنهما الثاني
لو قال احديكما طالق
حرمتا تغليبا للحرمة
والله يعلم انه سيعين
يعين لم تتعين الثالث
علم الاكم من المسح
جزو واجب والا لم يجز تركه

انه تع تعلم انه سبعتين ايتهما لكن ما لم يتعين لم يتعين في
علمه تعالى لذ العلم بالتعيين تابع للتعيين والتابع لا يكون
قبل المتبوع الفرع الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم
من الواجب الغير المقدر كما لمسح مثلا غير واجب والا لم يجز
تركه ضرورة لكن جاز تركه عند الشفعوية فلا يكون مقدمة
للواجب عندهم والا لكان واجبا قال الخنجي اذا كان
حال الواجب بحيث لا يمكن الاتيان بالامر زائد عليه
فالزائد الذي يلزم فعل الواجب هل يوصف بكونه واجبا ام
لا فيه خلاف والمذهب انه لا يوصف بالوجوب لجواز تركه و
هذا الكلام باطل اذا لم يمكن الاتيان بالواجب بدون هذه
الزيادة يكون هي مقدمة للواجب كستر شيء من الركبة
لستر الفخذ فكيف يقال انها غير واجبة وكيف يفرع
عدم وجوبها على وجوب المقدمة وكانه ما فهم كلام صحيح
وفحواه هو الذي الامام في المحصول فانه قال بهذه العبارة اختلفوا
في الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح الراس والطمانينة
في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب ام لا
والحق لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة
يجوز تركها فلا تكون واجبة وهذا الكلام صحيح وفحواه غير
ما فهمه الخنجي منه ثم اعترض على ما فهمه واطنب فالاجدر بفهمنا
ضبط ما قررنا . **قال** الخامس الفرع **اقول**
اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو دال على المنع من نقيضه
ام لا والخنجي رد دلالته عليه وعبر المصنف عن المذهب
المختار بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه اي يستلزم

استلزام

استلزام الكل للجزء لانا فسرنا الوجوب في اول الكتاب بالخطاب
المقتضي للوجود المانع من النقيض فيكون المنع من النقيض اعني
حرمته جزءا من مفهوم الوجوب فالدال على الوجوب بالمطابقة
يدل على حرمة النقيض بالتضمن ومن هذا علم ضعف نظر
الخنجي حيث قال وفيه نظر فان المنع من الترك ليس جزءا من
الوجوب بل هو لازم للطلب مع الجزم لان الوجوب لما كان
عبارة عما ذكرنا كما فسره المصنف في اول الكتاب وفسره هو
ايضا ثمه بذلك فلا يرد هذا النظر قالت المعتزلة واكثر اصحاب
المصنف اي الاشاعرة ان الامر بالشيء لا يدل على حرمة نقيضه
لان الموجب اي الامر قد يغفل عن نقيض المامور والمحرم
للشيء لا بد وان يكون له شعور به فالامر لا يدل على تحريم النقيض
قلنا لا نسلم الغفلة لان الموجب ابدا ... ان يتصور الوجوب فلا
يغفل عن النقيض حينئذ لانا بينا ان المنع من النقيض جزء المفهوم
الوجوب فلا يتصور ايجاب الشيء مع الغفلة عن نقيضه سلمنا
ان الموجب قد يغفل عن النقيض لكن الغفلة عن الشيء لا تنافي
تحريمه ولا ايجابه والا لم يجب المقدمة الواجب فان الموجب للشيء
ربما يغفل عن مقدمته مع انها واجبة عندكم واليه اشار بقوله
وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة **قال** السادس الوجوب اذا
اقول الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي
وانما قلنا ذلك لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل
والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج
في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني
فالدليل الدال على الوجوب بالمطابقة دال على الجواز بالتضمن

النقيض

خرج

اذا نسخ بقي الجواز لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز ... فاذا رفع الوجوب ... المنع من الترك قبل النسخ يتقوم بالفعل ... قلنا لا ... فيتقوم ... بالحرج

الجواز صح

والدليل الناسخ لا ينافي لان الوجوب الذي هو مفهوم مركب
من امرين كما عرفت اذا ارتفع فربما يرتفع بارتفاع المنع
من الترك لا بارتفاع الجواز لانه يكفي في انتفاء المركب
انتفاء جزء منه فادن الدليل الدال على الجواز سالم عن
المعارض فيثبت الجواز عملا به قيل عليه الناسخ رافع
للجواز لان الجواز جنس للوجوب والاباحة والندب والكراهة
لكونه تمام المشترك بينها والمنع من الترك فصل للوجوب
به يمتاز عن اخواته فالوجوب ان ارتفع بارتفاع جنسه وهو الجواز
فذاك وان ارتفع بارتفاع فصله وهو المنع من الترك فكذا الجنس
يتقوم بفصله لما بين في موضعه ان الفصل علة للجنس فيرتفع
بارتفاعه اذ ارتفا[illegible] يقتضي ارتفاع معلوله فثبت ان النسخ
رافع للجواز على كلا التقديرين قلنا في جوابه انا نختار على تقدير
النسخ ان الوجوب يرتفع برفع المنع من الترك الذي هو فصله
قوله فيرتفع الجواز الذي هو الجنس لارتفاع علته قلنا لا نسلم
ان الفصل علة للجنس وما قيل في بيانه فمزيف في موضعه وان
سلم ان الفصل علة للجنس لكن المحاول المبين يحتاج الى
علة ما لا الى علة بعينها والجواز الذي هو الجنس يحتاج في تقومه
الى فصل ما من الفصول لا الى هذا الفصل المعين وحينئذ
لم لا يجوز ان يتقوم بفصل آخر اعني فصل المباح وهو عدم
الحرج عن فاعله لا بد له من دليل فلا يلزم من رفع فصل
معين الجواز رفعه قال الشافعي الواجب
لا يجوز تركه الى آخره اقول الواجب لا يجوز

تركه لما عرفت من ان المنع من الترك جزء مفهوم الوجوب ولم يخالف
في هذه المسئلة الا الكعبي والفقهاء فانه نقل عن الكعبي انه قال المباح
واجب محتجا بان فعل المباح ترك الحرام لان كل فاعل للمباح فانه
بفعله ذلك تارك الحرام وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب
مع انه جائز الترك فالواجب جائز تركه قلنا في جوابه لا نسلم ان فعل
المباح ترك الحرام بل يحصل بفعل المباح ترك الحرام وحينئذ لا
يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل الترك
واجبا اذ لا ان ذلك الترك ممكن التحقق بشيء آخر غير ذلك ولو قال
الخصم وانا بل ان يقول حينئذ يكون واجب مخيرا الا انه يكون
فردا من افراد ما يحصل به ترك الحرام وما به يحصل ترك الحرام
واجب واقول انما يكون واجبا مخيرا اذا كان افراد ما به يحصل
ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها ولا محصورة فلا يكون واجبا
مخيرا لما عرفت في تعريف الواجب المخير وان سلم لكن النزاع بيننا
وبين الكعبي انما وقع في الواجب الذي هو فرض عين والا فلا نزاع
في ترك كل واحد من افراد الواجب المخير كما عرفت وقال الفقهاء يجب
الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين الاول انهم شهدوا
وشهود الشهر موجب لوجوب الصوم فيجب عليهم لقوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه فيكون الصوم واجبا عليهم للموجب
مع ان الحائض والمريض والمسافر يجوز لكل منهم ترك الصوم الثاني
انه لو لم يكن الصوم واجبا على هؤلاء لما وجب عليهم القضاء
بقدر ما تركوا منه اجماعا قلت في الجواب عن الوجه الاول
انا لا نسلم وجوب الصوم على هؤلاء قوله لانهم شهدوا الشهر وشهود

جزء معينة

الشهر

الشهر موجب قلنا شهود الشهر وان كان موجبا لوجوب الصوم عليهم
لكن العذر مانع من الوجوب والشيء قد لا يترتب على موجبه
لمانع فلا يلزم من شهود الشهر وجوب الصوم عليهم وعن الوجه
الثاني ان وجوب قضاء الصوم عليهم لا يقتضي وجوب ادائه
عليهم فان القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب لا على وجوب
الاداء اذ لو توقف عليه لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت
لان اداء الظهر لم يجب عليه لما مر لكن القضاء يجب عليه اجماعا
فعلم بان وجوب القضاء لا يدل على وجوب الاداء قال الباب
الثاني فيما لا بد للحكم الى آخره اقول لا بد للحكم الذي
هو خطاب الله تعالى ممن يصدر عنه الخطاب وهو الحاكم وممن يخاطب
وهو المحكوم عليه ومخاطب به وهو المحكوم به ولما كانت هذه
الامور ثلثة رتب المصنف مباحث كل منها في فصل فصارت
الفصول ثلثة الفصل الاول في الحاكم واعلم انه لا نزاع في
ان من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين هو الله تعالى وانما النزاع وقع في الحاكم بحسن الاشياء
وقبحها فذهب اهل السنة الى ان الحاكم هو الشرع لا غير وذهبت
المعتزلة الى ان العقل حاكم ايضا وتحرير هذا البحث هو ان
كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا والثواب
او العقاب آجلا لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ليس
ذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله
يستحق فاعله المدح او الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل
بادراكه العقل اما ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار واما نظرا كالعلم بحسن الكذب

النافع

النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يستقل كحسن صوم آخر رمضان وقبح
صوم اول شوال فلولا اختصاص كل منهما بما لاجله حسن او قبح لما امتنع
ورود الشرع به والمصنف لم يفصل هذا التفصيل اذا عرفت
هذا فنقول الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو الشرع كما هو مذهب
اهل السنة دون العقل كما هو مذهب المعتزلة لما بين فساد الحسن
والقبح العقليين في كتاب المصباح وقد شرحناه فمن اراد
الاطلاع عليه فعليه بذلك الكتاب قال فرعان على التنزل
الى آخره اقول لما ثبت بطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين
وان لا حاكم بهما الا الشرع لزم من ذلك ان شكر المنعم لا يجب عقلا و
ان لا حكم للافعال الاختيارية قبل بعثة الرسل اذ هما مبنيتان
عليها لكن جرت عادة الاشاعرة بان تكلموا في هاتين المسئلتين
بعد الكلام في مسئلة الاولى وتسليم مذهب المعتزلة فيها فلذلك تكلم
المصنف فيهما وقال فرعان على التنزل اي هما فرعان على بطلان الحسن
والقبح العقليين كما عرفت والكلام فيهما هو على سبيل التنزل عن
مقام النزاع فيه وتسليم التحسين والتقبيح العقليين الفرع الاول
في عدم وجوب شكر المنعم عقلا والمراد بالشكر في هذا الموضع
صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من البصر والسمع والذهن وغيرها
الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع
الى تلقي انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس
والمنعم المشكور هو الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول شكر المنعم
ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة لنا عليه وجهان الوجه الاول
انه لو وجب عقلا لوجب قبل بعثة الرسل لعدم توقفه على
الشرع حينئذ لكنه لم يجب قبل البعثة لانه لو وجب قبلها لعذب

تاركه حينئذ اذ لا معنى للوجوب سوى ذلك عندهم لكن العذاب
حينئذ منتف اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا قال الفاضل المراغي وفيه نظر لانا لا نسلم انه
لو كان واجبا لعذب تاركه بل ربما لا يعذب لجواز العفو فقال
بعضهم في جوابه نحن نقول هكذا لو كان واجبا لاستحق
تاركه العقاب ونتمم وحينئذ لا يرد ما ذكرتم اذ جواز العفو لا ينافي الدليل
الاستحقاق وغير متجه اذ الملازمة حينئذ مسلمة ولكن نفي التالي
ممنوع اذ الاية انما تدل على نفي العذاب لا على نفي استحقاقه ثم قال
الفاضل المراغي وجوابه ان وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب
لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا اللازم
منتف لدلالة النص عليه فينتفي الملزوم واقول اصل العفو الغير
متوجه لان الواجب عند المعتزلة هو الذي يجب على الله ان
يعذب تاركه كما اومانا اليه في التقرير فلا يرد ما ذكره ولقائل
ان يقول المراد من العذاب المذكور في الاية العذاب
الدنيوي والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي
فاين احدهما من الاخر الوجه الثاني انه لو وجب شكر المنعم عقلا
لوجب لفائدة اذ ما لا فائدة فيه عبث والعبث قبيح عقلا وتلك
الفائدة اما ان تحصل للمشكور وهو باطل لان الله تعالى منزه عن
جلب الفوائد اليه او ان تحصل للشاكر اما في الدنيا وهو ايضا باطل ايضا
لان الشكر في الدنيا مشقة للشاكر وخالية عن الحظوظ ضرورة انه
يتعب بصرف النظر والسمع الى مصنوعاته وتلقي انذاراته وبالكف
عن الملذات والمشتهيات فعلم انه لا نفع له في الدنيا واما
في الاخرة فانه كذلك اذ لا استقلال للعقل بمعرفة المنافع الاخروية

الاخروية فان قيل نحن نختار انه لفائدة تحصل للشاكر في الدنيا قوله
انه مشقة بلا حظ قلنا لا نسلم عدم الحظ بل الحظ وهو الامن من الضرر
الاجل وذلك لانه اذا لم يشكر احتمل العقاب الاخروي فاذا اتى
به امن من ذلك والامن من العقاب من اعظم الفوائد قلنا في جوابه
ان الشكر وان احتمل دفع الضرر الاجل لكن يحتمله ايضا ويتضمنه
لوجوه الاول ان هذا الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان
السمع والبصر ملك الله تعالى ويتصرف فيهما بصرف النظر الى المصنوعات
والسمع الى المسموعات والتصرف في ملك الغير يخاف منه العقاب الاجل
الثاني ان هذا الشكر كالاستهزاء بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس
الى كبريائه فان نعم الله تعالى بالنسبة الى كبريائه اقل من قطرة بالنسبة
الى البحر فكما ان مالك البحر اذا اعطى بعض خدمه قطرة منه وهو يشكره
عليها في المحافل عد مستهزئا فكذا ههنا والاستهزاء بالله يخاف
منه العقاب الثالث ان هذا الشكر ربما لا يقع لائقا بكبريائه وعظمته فيصير
سببا للخوف من العقاب فان قيل ما ذكرتم من الدليل ينتقض
بالوجوب الشرعي فلا يكون صحيحا وتقريره ان يقال لو صح هذا الدليل
بجميع مقدماته لزم ان لا يجب شكر المنعم شرعا وانتم لا تقولون به وذلك لانه
لو وجب لفائدة وتلك اما للمشكور او للشاكر الى اخره بعين ما ذكرتم قلنا
في جوابه لا نسلم انه لو وجب الشكر شرعا لوجب لفائدة وذلك لان ايجاب
الشرع لا يستدعي فائدة والفعل الذي لا غاية له غير قبيح من الله تعالى شرعا
سلمنا لكن جاز ان يكون تلك الفائدة في الاخرة والشرع مستقل بادراكها
بخلاف العقل فلا تتم المعارضة **قال** الثاني الافعال الاختيارية
الى اخره **اقول** الافعال اما اضطرارية كالتنفس وهي غير
ممنوعة قبل البعثة الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما اختيارية
وهي قبل البعثة مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء الحنفية

والشافعية محرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة
الامامية وعلي بن ابي هريرة وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي والامام نقل لهذا التوقف تفسيرين احدهما بعدم العلم
بان هناك حكما ام لا وان كان فهل هو حظر ام لا وثانيهما بعدم الحكم
وطعن في التفسير الاخير بانه قطع بعدم الحكم لا توقف واعتذر عنه
الخنجي بان القطع بعدم الحكم انما سمي توقفا لاقتضائه عدم العمل لان
الافعال ولا شك ان القاطع بعدم الحكم لا يسمى متوقفا في الحكم وما
ذكره مجاز لا يناسب التفاسير ثم ان الامام استدل على التوقف بالمعنى
الاخير بان عدم الاحكام متلقاة من الشرع فحيث لا شرع لا حكم
وفيه نظر اما اولا فلما ذكره الخنجي من ان هذا الدليل انما ينفي الحكم الشرعي
قبل البعثة لا الحكم العقلي الذي وقع النزاع فيه واما ثانيا فلانه ينافي ما
ذكره في المحصول في اخر هذا الفصل حيث قال ان مرادنا بالتوقف
انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة وان فسرناه بالعلم بعدم
الحكم فان الدليل الدال على العلم بعدم الشيء كيف يدل على عدم العلم
بالشيء فان بينهما بونا بعيدا ولعل الامام لم يحقق هذه المسألة لانه
تخبط في التعبير عنها واما ثالثا فلما ذكره المصنف من ان لا يرد لي
ان يفسر التوقف المنقول عن الاشعري بعدم العلم دون عدم الحكم
ان كان ذاتيه فباطل لانه لا يناسب مذهبه لان الحكم قديم عنده فلا
يكون معدوما في شيء من الاوقات وان كان عدم تعلقه بالافعال
فكذا لان الحكم لا يتوقف تعلقه بالفعل عنده على البعثة لانه يجوز التكليف
بالمحال لا سيما ان جاز ان يتعلق الاحكام بالافعال حينئذ من غير
علم به غايته ما في الباب انه يؤدي الى التكليف بالمحال وذلك جائز
عنده قال الخنجي لا نسلم ان تعلق الحكم لا يتوقف على البعثة بل يتوقف

لقوله

لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه كلام على المستند وقال
هاهنا ان الاعتراضان ليسا بواردين اما عدم توقف الحكم على البعثة
فلانه الزامي على مذهبه وما يكون الزاميا على مذهب لا يندفع عنه
باقامة دليل على خلافه واما كونه كلاما على المستند فغير وارد على
تقريرنا كما عرفت **قال** احتج الاولون بانها اي الاجرام
اقول لما فرغ عن تقرير الاقوال في هذه المسألة اراد ان
يذكر حجج مثبتي الاحكام فيها وتزييفها ليلزم من ذلك التوقف في هذه
المسألة فنقول احتج الاولون القائلون بالاباحة وهم المعتزلة
البصرية وبعض الفقهاء على اباحة الافعال الاختيارية قبل البعثة
بوجهين الاول ان الافعال الاختيارية كاكل الفاكهة مثلا
انتفاع خال عن امارة المفسدة ومضرة فيه على المالك فيكون
مباحا لان الاباحة دائرة مع الانتفاع الخالي عن امارة المفسدة
ومضرة المالك وجودا وعدما اما وجودا فكالاستظلال بجدار
الغير والاقتباس من نار غيره بغير اذنه فانه وجد الانتفاع الخالي
مع الاباحة واما عدما فظاهر والدوران الحكم مع وصف
وجودا وعدما دليل على كون الوصف علة للحكم وتحقيقه [illegible]
[illegible] في مسلكه فتكون مباحة الثاني ان المآكل اللذيذة انما
خلقت لغرض يرجع الينا اذ لو لم تخلق لغرض يرجع الينا
فاما ان تكون مخلوقة لا لغرض اصلا وهو باطل لامتناع العبث
او تكون مخلوقة لغرض يرجع اليه تعالى وكذا لا
لاستغنائه تعالى عن الاغراض فثبت انها مخلوقة لغرضنا
وخلقتها ليس للاضرار والا ليس الغرض من خلقها تضررنا
بها اتفاقا فهو للنفع اي خلقت لننتفع بها وذلك النفع اما دنيوي

لا للتلذذ ولا اغتذاء لانه بنى على الاجتناب عنها مع ميل النفس اليها لانه بنى على الاستدلال بشهي طعومها على كمال قدرة الله تعالى ولا لتحصيل جميع هذه الاقسام لانتفاء وليها اما التلذذ والاغتذاء فظاهر واما الاجتناب مع الميل فكذلك والا لم يكن ميل والاستدلال فلانه موقوف على معرفتها ومعرفة المذوقات لا تحصل الا بالذوق فعلم ان الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مطلوب فما يتوقف عليه الغرض يكون ايضا كذلك وهو وان لم يكن واجبا فلا اقل من الاباحة فثبت اباحة الافعال الاختيارية واجيب عن الوجه الاول وهو قياس اباحة الافعال الاختيارية على اباحة الاستظلال بجدار الغير بان الاصل وهو المقيس ممنوع اي لا نسلم اباحة الاستظلال بجدار الغير دون اذنه لكونه من الافعال الاختيارية فيكون من الصور المتنازع فيها وبان علية الاوصاف ايضا ممنوعة اي لا نسلم ان الاوصاف التي ذكرتم علة الاباحة قولكم لان الدوران دل على علية الاوصاف ايضا ممنوعة قلنا الدوران دليل ضعيف كما سيجيء في باب القياس فلا يثبت به علية الاوصاف للاباحة واجيب عن الوجه الثاني وهو ان الله تعالى انما خلق المأكول لغرض بان فعله تعالى لا يتعلل بالغرض كما بين في علم الكلام وحينئذ جاز ان لا تكون مخلوقة لغرض قوله فيلزم العبث وهو قبيح عقلا قلنا ان اردت بالعبث فعلا لا غاية له فلا نسلم قبحه بالنسبة اليه تعالى وان

عليه صح

اردت

اردت شيئا غير ذلك فبينه حتى نتكلم عليه وان سلم انها مخلوقة لغرض يرجع الينا ولا يتوقف لكن حصر الاغراض الراجعة الينا فيما ذكرتم ممنوع لجواز ان يكون غرض اخر يرجع الينا ولا يتوقف على التناول لم قلتم انه ليس كذلك واحتج الاخرون القائلون بحرمة الافعال الاختيارية قبل البعثة وهم المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة الامامية وعلي بن ابي هريرة على مذهبهم بان الافعال الاختيارية قبل البعثة كاكل الفاكهة حينئذ مثلا تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك لكون الفاكهة ملكا له ولم ياذن فيه لان الكلام قبل ورود الشرع فيحرم كما في الشاهد اي كما ان التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه حرام فكذا في ملك الغائب عن ابصارنا وهو الله تعالى ايضا حرام قياسا عليه ورد هذا القياس بالفرق بين الشاهد والغائب وذلك لان الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير اذنه واما الغائب فلا يتضرر به لكونه منزها عن التضرر وحينئذ جاز ان يكون علة الحرمة في الشاهد التضرر فلما انتفى في الغائب انتفت الحرمة قال تنبيه عدم الحرمة لا يوجب الاباحة

اقول هذا التنبيه اشارة الى جواب ما احتج به الفريق الثاني على فساد القول بعدم الحكم ان الافعال الاختيارية ان كانت ممنوعة كانت محرمة والا كانت مباحة ولا واسطة بينهما وتقريره انا نختار انها ليست ممنوعة قوله فتكون مباحة قلنا لا نسلم فان عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير ترجيح وعدم المنع من الاذن فان فعل البهيمة غير ممنوع مع انه لا يسمى مباحا قال الفصل الثاني في الحاكم

الى آخره أقول الفصل الثاني في بيان من يصح ان يكون محكوما
عليه بحكم شرعي ومن لا يصح وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى
المعدوم يجوز الحكم عليه وليس معناه ان المعدوم حال كونه معدوما
مامور بامر فان ذلك معلوم البطلان ضرورة بل على معنى ان الشخص الذي
سيوجد يصير مامورا بهذا الامر الموجود في الحالة كما ان مامورين
بحكم الرسول عليه السلام مع ان امره كان حال عدمنا فان قيل
الرسول ما امرنا بشيء حال عدمنا بل اخبر حينئذ بان من سيولد
من المكلفين فان الله سيامره فالرسول حينئذ مخبر لا امر قلنا
في جوابه ان امر النبي حال عدمنا ان كان في معنى الخبر فامر الله تعالى
في الازل معناه ايضا الاخبار بان فلانا اذا وجد فهو مامور
بكذا فان قيل الامر في الازل غير معقول لانه ان كان بمعنى
الاخبار يستدعي سامعا وان كان بمعنى الامر يستدعي ما
مورا لكن ليس في الازل سامع ولا مامور فيكون باطلا اذ الاخبار
بلا سامع والامر بلا مامور عبث فان من يجلس في الدار ويامر
باوامر مختلفة ويخبر باخبار متعددة من غير حضور احد عنده
عابثا سفيها بخلاف امر الرسول عليه فانه وجد هناك
حينئذ من سمع منه وبلغ الينا بالنقل قلنا في جوابه ان لزوم
السفه على تقدير الامر والاخبار بلا مامور ولا سامع مبني على
القول بالقبح العقلي وقد تقدم بطلانه ولئن سلمنا القبح العقلي
فلزوم السفه حينئذ مع تسليمه ايضا ممنوع فان امر الله تعالى
في الازل ليس عبارة عن التكلم بصيغة افعل حتى يعد امرا سفها
بدون المامور سفها بل عن الطلب القائم بذاته تعالى كما هو مذهب

اهل

اهل السنة ان يكون طالبا من العباد اذا صاروا موجودين
مكلفين بالاتيان بالمامور به واذا كان كذلك لا يلزم من كون الامر
عند عدم المامور سفها كما لا يلزم من الطلب التعلم في نفس الوالد
من ابن سيولد سفها قال الثاني لا يجوز تكليف الغافل الخ
أقول هذه المسئلة في بيان ان الغافل هل يجوز تكليفه ام لا
وهي متفرعة على نفي تكليف ما لا يطاق وذكر لا يكلف المحال
اذا لم يجز لا يجوز تكليف الغافل لان تكليف الغافل يؤدي اليه اذا عرفت
هذا فنقول لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان من
يجوزه كالاشعري يجوز تكليف الغافل واستدل الغائلون باستحالة
التكليف بالمحال على عدم جواز تكليف الغافل بان فعل المامور
والاتيان به امتثالا للامر يتوقف على العلم به لان المكلف لو لم
يعلم لم يحصل الامتثال لان الامتثال هو الاتيان بالفعل بقصد
المطاوعة والقصد بالشيء متضمن للعلم به فاذا لم يحصل القصد
لم تحصل المطاوعة لان الفعل المجرد عن هذا القصد لا يكون الا
منتجا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اي انما تحصل الاعمال با
فكل عمل بالنية معه كلا عمل واذا كان كذلك فلو وقع التكليف به حال
عدم العلم به يلزم التكليف بالمحال وانه باطل عندهم قال الفاضل
المراغي ناقلا من المحصول لا يخفى ان النص وما وقع عليهم رفع القلم
عن ثلث واف باثبات المطلوب وفيه نظر فان النص يدل على
عدم الجواز واعترض عليه وقيل هذه القاعدة منقوضة بوجوب
معرفة الله تعالى لان التكليف بمعرفة الله واقع مع انه تكليف
للغافل اذ العارف بالله غير مكلف بمعرفته والا يلزم تحصيل

للحاصل واجيب عن هذا النقض بانه يجوز ان يعرف الله تعالى
مستثنى من هذه القاعدة الكلية وهي انه لا يجوز تكليف الغافل الا في
اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى وفيه نظر لان الدليل العقلي
ان لم يصح فلا اعتداد به وان صح لما امكن استثناء بعض الصور
وهذا ظاهر اللهم الا ان يقال ما كلف به ان كان مما يجوز ان يعلم
قبل الاتيان به كان العلم في الامتثال شرطا لما ذكر والا فلا
والا يلزم التكليف بالمحال والحاصل ان العلم بالمكلف به شرط
في التكليف اذا لم يكن العلم به منافيا للتكليف به كما في المعرفة
قال الثالث الى قوله **اقول** الاكراه على الفعل اذا بلغ
حد الاضطرار بحيث لا يبقى للمكلف معه اختيار اصلا مانع
عن التكليف به لزوال القدرة التي هي شرط التكليف وزوال
الشرط يقتضي زوال المشروط فان قلت يجب الفعل عند
الداعية والشروع فيه مع انه مكلف به حينئذ لانك ستعلم
ان التكليف يتوجه عند المباشرة وغير متعلق الا لكونه واجبا
حينئذ قلت الاكراه الذي بلغ حد الاضطرار يرفع
اصل القدرة بخلاف الشروع والداعية فان اصل القدرة
باق معهما فافترقا قال الرابع التكليف الى اخره **اقول**
اختلفوا في ان التكليف بالفعل هل يتوجه على المكلف عند مباشرة
الفعل او يتوجه عليه قبلها فقالت الاشاعرة التكليف يتوجه
عليه عند مباشرة الفعل ومعناه ان المامور انما يصير مامورا بالمباشرة
حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام بانه في الزمان
الثاني يصير مامورا بالمباشرة وقالت المعتزلة التكليف بالفعل

لا يتوجه على المكلف عند المباشرة بل يتوجه عليه قبلها لنا على ان
التكليف انما يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل ان القدرة على
الفعل شرط التكليف به عندكم لعدم جواز التكليف بالمحال
عندكم والقدرة على الفعل انما توجد عند المباشرة لما بين في موضعه
فالتكليف انما يتوجه عند المباشرة قال الفاضل المراغي وفيه نظر
اما اولا فلان ذكر يقتضي ان لا يعصي احد قط لانه ان اتى بالمامور
فظاهر وان لم يات فلعدم التكليف واما ثانيا فلانه ان
اريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير فلا
نسلم انها لا توجد قبل الفعل وظاهر انها توجد قبل الفعل وبعده
ايضا وانا اقول اما السؤال الاول فمن الاسولة المشهورة للمعتزلة
يشنعون به على الاشاعرة واما الثاني فغير وارد لان القدرة
بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير لو لم تكن شرطا
للتكليف بالمباشرة يلزم التكليف بالمحال لان عند عدم العلة
التامة يمتنع الفعل فان قيل لا نسلم ان القدرة انما يكون عند المباشرة
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون مكلفا قبل الفعل قوله يلزم التكليف
بالمحال قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان مكلفا قبل الفعل لكنه
مكلف قبل الفعل بايقاعه في الزمان الثاني وحينئذ لا يلزم
من عدم القدرة في الحال ان لا يكلف به واذا كان كذلك فالتكليف
يكون قبل مباشرة الفعل قلنا في الجواب عنه ان هذا القول باطل
لان هذا الايقاع المكلف به في الحال ان كان نفس الفعل فالتكليف
به محال لان التكليف بالفعل وان كان امرا غير الفعل فنعود الكلام
اليه بان نقول المكلف به انما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله

شروط التكليف ... الفعل التي ... عند ... نظام ... اليها ...

بالفعل

لما ذكرتم فان قلت نحن مكلفون بايقاع الايقاع فى ثانى الحال
قلت اما ان يتسلسل او ينتهى الى ما يكون التكليف عند الشروع
فيه ولقايل ان تقول ايقاع الايقاع نفسه فلا تسلسل فالكلام
ما ذكرتم وان دل على ان القدرة انما توجد عند المباشرة لكن معناه
ما يدل ان القدرة ليست عند المباشرة لان الفعل عند المباشرة علیہم
واجب الصدور لوجود علته التامة وهى القوة المؤثرة المستجمعة
للشرائط وكل ما يكون واجب الصدور لا يكون مقدورا لامتناع
تركه واذا لم يكن مقدورا لم يكن مكلفا به واذا بطل التكليف عند
المباشرة يلزم التكليف قبلها اذ لا قايل بالفصل قلنا فى الجواب
عنه ان الفعل حال القدرة عليه والداعية اليه كذلك اى واجب
الصدور مع انه مكلف به لبقاء التكليف به الى الفراغ منه
اتفاقا واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة
اعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير ممتنع الصدور
وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة
كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب مكلفا
به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على احد المذهبين
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثانى تكليفا بتحصيل
الحاصل قال الفصل الثالث اى بحث اقول الفصل
الثالث فى بيان المحكوم به وهو المامور به وفى هذا الفصل مسائل الاولى
مسائل فى انه هل يجوز ورود الامر بالمحال الذى لا يقدر عليه
المكلف ام لا فيه خلاف والمختار عند الاشعرى ان التكليف
بالمحال جائز خلافا للمعتزلة والغزالى وانا ذهب الى ذلك

لانّ

نح

لانّ حكمه لا يستدعى غرضا لما بين فى موضعه فجاز ان يكلف بالمحال
واحتج القائلون بعدم الجواز بان المحال لا يتصور وجوده لان كل
متصور متميز وكل متميز ثابت فان المحال غير ثابت فلا يكون
متصورا وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مكلفا به لان كل ما كلف
به مطلوب وكل مطلوب متصور قلنا فى الجواب عنه ان المحال
متصور لانه ان لم يكن متصورا امتنع الحكم عليه بالاستحالة لما
ثبت ان المحكوم عليه باى حكم كان يجب ان يكون مشعورا
به قال الخنجى وفى هذا الجواب نظر لان مراد الخصم بقوله لا يتصور
وجوده ليس التصور الذهنى بل مراده ان صدور المحال فى الخارج
ممتنع ثم قال بل الجواب ان يقال المقدمة الثانية ممنوعة
لانها متنازع فيها فحاصل الجواب حينئذ ان يقال ان اردتم
بقولكم المحال لا يتصور وجوده ان المحال غير مشعور به اصلا فممنوع
والسند الحكم عليه بالاستحالة وان اردتم به امتناع صدوره عن
المكلف فى الخارج فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما يمتنع صدوره عن المكلف
لا يكون مكلفا به فان النزاع لم يقع الا فيه ثم بعد الاختلاف فى الجواز
اختلفوا فى وقوعه والمختار ان التكليف بالمحال لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقايق غير واقع لوجهين الاول الاستقراء وبيانه انا
استقرينا وتفحصنا عن الاحكام التكليفية فما وجدنا فيها التكليف
بالمحال لذاته وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد
الثانى لو وقع التكليف بالممتنع لذاته لكان الله تعالى مكلفا نفسا
غير وسعها لكن التكليف بغير الوسع غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وهو فى هذا الدليل وقيل ان التكليف بالممتنع لذاته
واقع لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد صلى الله

ثبت ان المحال ... متصورا
... كالعباس ... متصورا الا ... مكلفا به ... هكذا ...

على مسلم ومن جملة ما انزل عليه ان ابا لهب لا يومن به فيكون
ابو لهب مكلفا بان يومن بجميع ما انزل وبان لا يومن وهذا التكليف جمع بين
النقيضين الذي هو محال لذاته فالتكليف بالمحال لذاته واقع
وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الله تعالى امر ابا لهب
بالايمان بجميع ما انزل على نبيه عليه السلام بعد ما انزل انه لا يومن
يعني ان التكليف بجميع ما انزل كان مقدما على الاخبار بعدم
ايمانه فلما انزل انه لا يومن ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل
فلم يلزم الجمع بين النقيضين قال الفاضل المراغي انا لا نسلم
ان ابا لهب كان مامورا بالايمان بجميع ما انزل بل بما يتعلق بالتو
حيد والرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكره وقال الخنجي ولقائل ان
يقول انه مامور بالايمان وان سبق الاخبار بعدم الايمان فان
ارتفع بعد ورود الاخبار فالتكليف بالجمع بين النقيضين لازم وكلا
الكلامين غير موجه اما كلام الفاضل المراغي فلان ابا لهب مامور
بتصديق الرسول في كل ما علم مجيئه به قطعا لكن لا كان عالما عن
ذلك ومن جملة ذلك انه لا يومن وحينئذ يتم واما كلام الخنجي فلانه
يجوز ان يكون الاخبار بانه لا يومن ناسخا في حقه التكليف الاول
لم قلتم انه ليس كذلك قال الثانية الكافر مكلف بالفروع الفرع
اقول ذهب الاشعري واتباعه الى ان الكافر مكلف
بفروع الايمان كالصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من المامورات
كما انه مكلف باصوله خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية فانهم ذهبوا
الى ان حصول الايمان شرط للتكليف بالفروع ومعنى قولهم الكافر
مكلف بالفروع ان الكافر اذا مات على كفره يعاقب بترك الفروع
عقابا زائدا على عقاب ترك الايمان وفرق قوم بين النواهي والاوامر
وقالوا انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ويجي حجتهم على [illegible] لنا على

ان الكفار

ان الكفار مكلفون بفروع الايمان وجوه ثلثة الاول ان الايات الامرة بالعبادة
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وكقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت وامثالها تتناولهم لكونهم من الناس والكفر غير مانع منه
لامكان ازالته وكلما يمكن ازالته لا يمنع التكليف كالحدث المانع
من الصلوة فانه لما امكن ازالته لم يمنع التكليف بالصلوة واداها فان
المقتضي للتكليف وهو تناول الايات الامرة بالعبادة اياهم حاصلا
والمانع عن التكليف منتف فثبت التكليف بها ضرورة الثاني ان
الايات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل قوله تعالى فويل للمشركين
الذين لا يوتون الزكوة هددهم على ترك الزكوة وهو دليل وجوبها عليهم ومثل
قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على
انهم يعاقبون على ترك الصلوة فيكونون مكلفين بها الثالث ان الكفار
كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين
بالاوامر قياسا على النواهي والجامع بينهما تحصيل مصالح التكليف قيل على
هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الاصل والفرع وذلك لان الانتهاء عن
المنهيات ممكن للكافرين والامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة
لا تصح من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح القياس فجاز ان يكونوا
مكلفين بالنواهي دون الاوامر واجيب عنه بان لا فرق بينهما لان مجرد
ترك المنهيات مع عدم نية الامتثال لا يكفي في الانتهاء عنها امتثالا للنهي
كما ان مجرد فعل المامورات لا يكفي في الاتيان بالمامورات امتثالا للامر
فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق
قال المصنف وفيه نظر ولعله ما ذكره في الغاية القصوى من ان النية
لا تعتبر مع التروك كما في ازالة الخبث وحينئذ يكفي في الامتثال النهي مجرد
الانتهاء فيبقى الفرق واعترض الامام في المحصول على اصل هذا الدليل

للامتثال ظ

ليظهر ان العقاب ... [illegible]

باعتراض الخوارق الانسلم تكليفهم بالنواهي وانا اقيم عليهم حد الزنا
لالتزامهم احكامنا لا لحرمة الزنا عليهم واجاب بانه لولا حرمة
الزنا عليهم لم نحدهم لان من احكام شرعنا ان لا نحد احدا على الفعل
المباح عنده وفي جوابه نظر لانا وكذا في الاجماع على اقامة حد الزنا
عليهم قال ابا حنيفة لا يرجم الذمي الزاني وان ظهر زناه بشهادة
المسلم وعورض بالادلة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وبانه لو
وجبت الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة
الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا تصح الصلوة مع الكفر ولا قضاء
لها بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع
قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا تظهر لتكليفهم فائدة
في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر له فائدة في الاخرة لم لا يجوز ان يكون
فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك
الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان كما قررنا والذي
يؤيده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة الاية فان الاية قررت بان
الداعي مع الله الها اخر القاتل الزاني اي المشرك المرتكب للمنهيات
يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي وانما يكون العذاب
عنها ان لو عذب مرة للشرك واخرى لارتكاب المناهي وذكر ...
ما ذهب اليه قال الثالثة الامتثال للامر يوجب الاجزاء
اي الاجزاء اقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على وجه

على المذهب المختار م

ما امر به يوجب الاجزاء اي سقوط الامر به على ما عرفت في بحث
الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا على انه لو لم يسقط الامر فاما
ان يبقى متعلقا بعين الماتي به فلم كل المامور بل بعضه فلم يمتثل بالماتي
به فيكون الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه باطل او يبقى متعلقا بغير
الماتي به فلم يكن الماتي به كل المامور بل بعضه فلم يمتثل بالكلية والمقدر
خلافه قال ابو هاشم محتجا على ما ذهب اليه بان الاجزاء في جانب
الامر بمنزلة الفساد في جانب النهي واذا كان كذلك فالاتيان بالمامور (مور)
به لا يوجب الاجزاء كما ان الاتيان بالمنهي عنه لا يوجب فساده كالبيع
وقت نداء الجمعة فانه صحيح ومنهي عنه والجواب عنه اولا منع تماثل الحكمين
فان الفساد لا يماثل الاجزاء ثم طلب الجامع بينهما ثانيا بان نطالب الجامع
بين الامر والنهي حتى يقاس عدم اجزاء احدهما على عدم فساد الاخر
فان مجرد التمثيل لا يكفي في صحة القياس فان ابدى الجامع بينهما بانهما
طلبان متنافيان من النقيض فالجواب عنه بيان الفرق بين الامر
والنهي يدل على المنع من الفعل وجاز ان يكون الفعل ممنوعا عنه لتحقق (بان النهي م)
حكم اخر كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فانه ممنوع عنه لا لذاته بل
لتحقق وحشة اذا اتى به لم يفسد لكونه غير ممنوع عنه لذاته واما
الامر فلا دلالة له الا على اقتضاء الفعل مرة فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضى
وادى ما عليه فينقطع عنه الامر ويحصل الاجزاء وفيه نظر ٥ ٥
قال الكتاب الاول في القرآن اقول قد عرفت ان اصول الفقه
عبارة عن معرفة مجموع ادلة الفقه وعن معرفة كيفية الاستدلال
بها وعن معرفة كيفية حال المستفيد للاحكام ولما توقف على مقدمة
بيان ماهية الحكم واقسامه فلا بد من تعليم المقدمة على البحث

عن الادلة والادلة اما متفق عليها او مختلف فيها والمتفق عليها
يقتضي تقديم البحث عنها على المختلف فيها وذكر ظاهر ان الادلة
المتفق عليها او مختلف فيها اما كتاب او سنة او اجماع او قياس
والكتاب مقدم على السنة لان الكتاب اصل بالنسبة اليها لان
حجيتها ثبتت بالكتاب وهما على الاجماع والقياس لان حجيتهما
ثبتت بالكتاب والسنة والاجماع على القياس لان الاجماع
قطعي بخلاف [القياس] ثم بعد الفراغ من الادلة المتفق عليها وجب الشروع
في الادلة المختلف فيها قبل البحث عن التعادل والترجيح لانهما
من صفات الادلة وصفة الشيء متاخر عن ذلك الشيء والبحث
عنها يتقدم على البحث عن الاجتهاد لانه يتوقف على معرفة جميع
ما سبق والبحث عن الاجتهاد متقدم على البحث عن الاستفتاء
لان الاستفتاء انما يجوز بعد العجز عن الاجتهاد ثم البحث
عن الكتاب يتوقف على معرفة اللغة العربية ومعرفة اقسامها
لكون الكتاب عربيا ولما كان الكتاب ينقسم بحسب الذات الى
امر ونهي وبحسب مدلولاته الى عام وخاص وبحسب كيفية دلالته
الى مجمل ومبين والدليل قد يرد لاثبات الحكم وقد يرد لرفعه فلا
بد من بيانها وبيان الناسخ والمنسوخ في ابواب خمسة بان يتقدم
البحث عن اللغة لكونها جنسا لهذه الاقسام ثم البحث عن الاوامر والنواهي
لان النظر في ذات الشيء مقدم على النظر في احواله ثم البحث عن العام
والخاص لان النظر فيهما بحث عن متعلقات الامر والنهي والنظر في المجمل
والمبين بحث عن كيفية تعلق الامر بتلك المتعلقات والكيفية نسبة
بين الامر والنهي وبين متعلقاتهما فتتاخر عن البحث عن متعلقاتهما

ان النظر

لان النسبة متاخرة عن المنتسبين والبحث عن الناسخ والمنسوخ يتاخر عن البحث
عن جميع هذه الامور لان النسخ قد يطرأ على ثابت هو متعلق للدليل بكيفية
مخصوصة فوجب البحث عنها قبل النسخ قال الباب الاول في اللغة
اقول الباب الاول من الخمسة في بيان اللغات واقسامها وفيه
فصول الفصل الاول في تحقيق وضع اللغات وما يتعلق به من الموضوع
والموضوع له والواضع اما الكلام في سبب الوضع فنقول لما مست حاجة اهل
نيسان في معاشه الى التعاون وذلك لانه يحتاج الى امور لا يمكن بقاؤه
بدونها ويمتنع قيام الواحد من افراده بجميعها فلا بد من التعاون
لا يتم بان يعين كل واحد صاحبه فيما يحتاج صاحبه اليه والتعاون لا يتم
بدون التعارف بان يعرف المحتاج المعاون ما في ضميره مما يحتاج اليه
والتعارف لا بد له من طريق وهو نصب دليل يتوصل بها الى ذلك
وهو التعريف انما يحصل بفعل مخصوص يصدر من المعرف ليتمكن من الاطلاع
عليه وذلك الفعل لما نصب مثال للمحتاج اليه منه الكتابة اولا والثاني
اما ان يكون امرا يعرض للنفس الضروري لها مقاطع مسموعة
اولا والاول الالفاظ والحروف الثاني الاشارات الحسية فالحرف
المعربات في هذه الثلاثة كون الاشارات الحسية غير وافية بالمعدومات
والمفارقات الغائبة عنا وكذا الامثلة الجسمية واما المخطوطة فربما
تفي بالمعدومات لكن الالفاظ ايسر منها لان الحروف كيفيات تعرض
للنفس الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري فلا يكون فيه كلفة
ومشقة واذا كان كذلك تعين وضع اللفظ لان اللفظ افيد من الاشارات
الحسية ومن المثال الغير المخطوط اما اولا فلكون اللفظ اعم منهما
لكونه وافيا بالموجود والمعدوم بخلافهما واما ثانيا فلانها موجودة

الى الالفاظ

عند الحاجة معدومة عند عدمها بخلاف غيرها من المعرفات فانه لا يبقى
بعد الحاجة ويتقف عليه من الايراد موقوف عليه والبسر منهما ومن المثال
الخطوط اعني الكتابة لما عرفت من سهولة اللفظ بالنسبة
الى غيره فتعين وضع اللفظ وانما وضع بازاء المعاني الذهنية
دون الامور الخارجية اما في المفردات فلان اللفظ دائر مع المعاني
الذهنية وجودا وعدما [illegible] بيانه من نظر الجسم البعيد وظنه حجرا
يسميه حجرا فاذا تغير ذلك الظن وظنه انسانا يسميه انسانا
واذا دار اللفظ مع المعاني الذهنية علم ان اللفظ موضوع
بازائها دون المعاني الخارجية ولا الحقيقية للامور الخارجية بتغير
الظنون وانه محال واما في المركبات فلان قولنا زيد قائم
لو دل على قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا وليس كذلك
بل انما يدل على الحكم الذهني حتى ان طابق كان صدقا والا كان
كذبا والغرض من وضع اللفظ افادة النسب والمركبات بان
يتمكن الشخص من تفهيم ما يتركب من المعاني بواسطة تركيب
تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض منه افادة المعاني المفردة
اذ لو كان الغرض من الوضع ذلك لزم الدور لان افادة الالفاظ
المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكون الالفاظ موضوعة
لها فلو استفيدت منها من تلك الالفاظ لزم الدور
ولا يتوهم هذا الدور في افادة الالفاظ المعاني المركبة لان افادة
الالفاظ المعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكون مفرداتها
موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكونها موضوعة للمعاني

المركبة

المركبة حتى يلزم الدور فيه نظر اما اولا فلان المراد من افادة اللفظ
المعنى افادته المخاطب عند اطلاقه كون ذلك المعنى مراد المتكلم
وحينئذ لو كان الغرض من وضع اللفظ افادته المعنى المفرد لم يلزم
منه الدور لان فهم المخاطب مراد المتكلم من اللفظ عند اطلاقه وان
كان متوقفا على علمه بنفس المعنى لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ
عند اطلاقه حتى يلزم الدور بل مراد المتكلم فاعرف هذا فانه دقيق
لم يتنبه له احد واما ثانيا فلانه لم يعلم وضع المركبات بازاء معانيها لم يحصل الاختلاف للافادة في المركبات على اتفاقهما في الالفاظ
المفردة ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما
ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيدا فعلم من هذا التحقيق
ان الموضوع هو اللفظ وان الموضوع له هو المعنى الذهني ويدل
عليهما قوله وضع اللفظ بازاء المعاني الذهنية الذي هو جواب
لما في قوله لما مست الحاجة وان غرض الوضع افادة النسب و
المركبات ويدل عليه قوله ليفيد النسب والمركبات فان قلت
انكم جعلتم علة الوضع احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير من
الحوائج ثم جعلتم علته افادة اللفظ النسب والمركبات وبينهما تناف
قلت لا منافاة بينهما فان احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير
من الحوائج يقتضي وضع اللفظ للمعنى الذهني ليفيد النسب والمركبات
لتحصيل التعبير فحصول التعبير هو الغرض الاول اذ هو غرض للغرض
الثاني كما بينا قال ولم يثبت تعيين الواضع الى آخره اقول
لما فرغ من الكلام في الوضع والموضوع له اراد ان يتكلم في الواضع
فذهب قوم الى ان الواضع هو [illegible] الله تعالى وسمي هذا المذهب

مذهب الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اى بعضه توقيفى وبعضه اصطلاحى
ولما كان الكل محتملا عقلا والادلة الدالة على تعيين الواضع ضعيفة
كما سيجى قال المصنف ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ الاشعرى ذهب
الى التوقيف لانه زعم ان الله تعالى وضع اللفظ بازاء المعانى ووقف
عباده عليه اما بالوحى او بخلق علم ضرورى فى بعض الناس محتجا بدلايل
خمسة ثلثة منقولة واثنان معقولان اما تقرير الدليل الاول
من الادلة المنقولة فلان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على
ان الاسماء بتوقيف الله تعالى فتكون الافعال والحروف ايضا
كذلك اما لانه لا قائل بالفرق او لان التعليم بالاسماء وحدها
متعذر او لان الاسم هو العلامة والفعل والحرف بالنسبة الى مد
لولهما كذلك والتخصيص من تصرف النحاة واما تقرير الدليل
الثانى من الادلة المنقولة فلان قوله تعالى ان هى الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان يدل على انه تعالى ذم
اقواما تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف فلو لم يكن ما اطلق
على غيرها من الاسماء توقيفيا لما صح هذا الذم واما تقرير الثالث
فلان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد باختلاف الالسنة فى
قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
هو اللغات فيكون توقيفية والا لم يكن من اياته واما الدليلان
المعقولان فتقرير الاول منهما انه لو كانت اللغة اصطلاحية
اى لو كان وضع اللفظ للمعنى بوضع البشر واصطلاحهم لاحتاج
الواضع فى تعليمها غيره الى اصطلاح اخر ضرورة تعريفه لذلك
الغير والتعريف انما هو باللفظ وينقل الكلام الى تعلم ذلك

الاصطلاح ويتسلسل وتقرير الثانى منهما انه لو كانت اصطلاحية لجاز
تغيير ذلك الاصطلاح وتبديله بان يصطلح القوم المتاخر على غير
ما اصطلح عليه المتقدم فجاز ان يكون المراد بالصلوة والزكوة فى زما
ننا غير المراد بهما فى زمان الرسول عليه السلام وحينئذ يرتفع الامان
عن الشرع واجيب عن الوجه الاول من المنقول بان المراد من الاسماء
فى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء سمات الاشياء وخصايصها مثل ان علمه
تعالى ان الخيل للكر والجمال للحمل والثيران للحرث لا الالفاظ
الموضوعة للمعانى المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها
عرف طار وسلمنا ان المراد الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع
اقواما اخرين قبل ادم والله تعالى علم تلك الالفاظ ادم فلا يكون تو
قيفية ولقائل ان يقول تلك الطائفة الواضعة لهذه اللغات
ان كانت اناسا فباطل والا لزم ان يكون قبل ادم انسان وانه باطل
شرعا وان لم تكن اناسا فوضع اللغات منهم باطل عقلا اذ الحيوان
الناطق لا يكون غير الانسان وفيه نظر واجيب عن الوجه الثانى من
المنقول بان ذم الله تعالى اياهم بقوله ان هى الا اسماء سميتموها الاية
انما كان لاعتقادهم الهية مسميات تلك الاسماء لا لوضعها لبعض
الاشياء وعن الوجه الثالث من المنقول وهو التمسك بقوله تعالى و
اختلاف السنتكم بان حمل الالسنة على اللغات مجاز وحينئذ
جاز حمله على مجاز اخر وهو اقدار الله تعالى الالسنة على وضع اللغات
بحسبه حينئذ وهو ايضا من اياته وهو المراد من قوله والتوقيف
يعارضه الاقدار وفيه نظر اما اولا فلان اهل العرف يطلقون اللسان

على اللغة فيقولون أيد يعرف لسان العرب ولسان الترك
ولسان الروم اي يعرف لغاتهم ولم نطلع على الاقدار على وضع
اللغات فيكون اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية بخلاف
اطلاقه على الاقدار فيكون راجحا عليه واما ثانيا فلانه لو حملت
الالسنة على اقدار وضع اللغات لكان تعدد الالسنة هكذا ومن
اياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات وهو غير سديد
لان الاقدار التي هي اياتنا على وضع اللغات غير مختلف اوضاع
اللغات او اللغات الموضوعة وهي غير الاقدار واجيب
عن الوجه الاول من المعقول بانا لا نسلم ان اللغات لو كانت
اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق حتى
يلزم التسلسل بل التعليم حينئذ يكون بالترديد والقرائن
كما في تعليم الوالدين الاطفال اللغات قال الفاضل المراغي بعد ان
شرح الوجوه على الطريقة المشهورة ولعل تقرير الكلام والتوقيف
يعارضه التعليم بالترديد وهو سهو اما اولا فلان التعليم بالترديد
ليس معارضا للتوقيف بل للتعليم بالاصطلاح السابق كما شرحه
ايضا واما ثانيا فلان التقرير لو كان كذلك لكان هذا الكلام
متعلقا بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول فلم يكن جواب
الوجه الاول من المعقول مذكورا واجيب عن الوجه الثاني من
المعقول بان رفع الامان من الشرع انما يلزم من وقوع التغيير
لا من جواز العقلي لكن التغيير لم يقع والا لكان مشهورا لكونه
مما يتوفر الدواعي على نقله لكنه لم يشتهر فلا يكون واقعا
قال وقال ابو هاشم الكل مصطلح الى اخره اقول
لما فرغ من بيان مذهب التوقيف المنسوب الى الاشعري شرع في
بيان مذهب الاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم الجبائي فانه
قال

قال الكل مصطلح اي مجموع الالفاظ انما هي بوضع البشر واصطلاحه ادلة
الواضع هو البشر وتوقيفه الحاد على اللغات اما ان يحصل بالوحي او بخلق
علم ضروري باللغات في عاقل او بخلق علم ضروري بها في غير عاقل فهذه اقسام
ثلثة والكل باطل اما القسم الاول فلانه لو حصل التوقيف بالوحي لكانت
البعثة متقدمة على العلم باللغة لكن البعثة متاخرة عن العلم بها لقوله
تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغة قومه وهذا ايضا
يؤكد ما ذهب اليه من ان اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية
وفي هذا الاستدلال نظر لانه يقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسل
لا على الوحي مطلقا لجواز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي غير
رسول فلا ينافي مقتضى الاية واما القسم الثاني فلانه لو حصل التوقيف
على اللغات بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان ذلك العاقل
عارفا بان الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه ضرورة لان معرفة
الوضع لا تتصور بدون معرفة الواضع على التعيين لما عرفت ان الوضع
يحتاج الى الواضع وهذه المعرفة تقتضي العلم بالله ضرورة لانها تتضمنه
واذا كان العلم بالله ضروريا له لم يكن مكلفا بمعرفة الله تعالى والا لكان
تكليفا بالحاصل وانه محال واذا لم يكن مكلفا بمعرفة الله تعالى لم يكن
مكلفا مطلقا لعدم القائل بالفصل لكن ذلك باطل لما ثبت ان كل عاقل
مكلف واما القسم الثالث فلان حصول التوقيف عليها بخلق علم
ضروري بها في غير عاقل باطل اذ يبعد لغير العاقل العلم بهذه اللغات
الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة واجيب عن هذا الاستدلال
بانا لا نسلم ان التوقيف على اللغات لو حصل بخلق علم ضروري بها في عاقل
لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى وضعها قوله لان معرفة الوضع
لا تتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا لا نسلم بل على معرفة
الواضع مطلقا وحينئذ جاز ان يلهم الله تعالى ذلك العاقل بان واضعا

من غير تعيين وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني ولا نخلق فيه العلم بان
ذلك الواضع هو الله تعالى سلمنا ان العلم بالوضع يتوقف على معرفة الواضع
على التعيين حتى جاز ان يخلق الله فيه العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى
قوله فلا يكون مكلفا قلنا ان اردتم انه لا يكون مكلفا بسائر التكاليف
فممنوع اذ لا يلزم من عدم تكليفه مطلقا وفيه نظر اما اولا فللاجماع
على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة وسائر التكاليف واما ثانيا
فلانه ينافي قولهم ان كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى واما القول
بان البعض من اللغة توقيفي والبعض الآخر اصطلاحي فهو مذهب
الاستاد ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي وقع به
التنبيه على الاصطلاح ابتداء توقيفي والباقي مصطلح محتجا بانه لو لم
يكن ذلك ايضا توقيفا يلزم التسلسل كما مر في الوجه الاول من المعقول
الدال على مذهب الاشعري والجواب عنه بعينه ذلك الجواب ولما
كانت الحجة بعينها تلك الحجة وجوابها ذلك الجواب لم يتعرض المصنف
لها وللجواب واذا بطلت ادلة الدالة على مذاهب التعيين صح
مذهب التوقف قال وطريق معرفتها الى آخره اقول
لما فرغ من بيان الوضع والواضع والموضوع والموضوع له اراد
تمهيد قاعدة بها يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه فان العلم غير
ضروري فنقول لما كان القرآن والاخبار المروية عن رسول الله صلعم
واردين بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بالشرع موقوفا
على العلم بالعربية فلا بد من تعلمها وتحصيلها لان العلم بالشرع
واجب وما يتوقف على الواجب وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
فلا بد من بيان طرق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية
فنقول الطريق الى معرفتها اما النقل المجرد او العقل المجرد
او ما يتركب منهما اما النقل المجرد فهو اما متواتر واما آحاد

ان اردتم انه لا يكون مكلفا بمعرفة الله فقط فسلم ولكن لم قلتم انه باطل م

بالمعرفة لعدم تكليفه م

اما المتواتر

اما المتواتر ففي اللغات المشهورة التي لا تقبل التشكيك كالسماء والارض
والحر والبرد واما الآحاد ففيما وراء ذلك من اللغات كالمرويه
المنقولة من الاحبار الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل
والاصمعي وامثالهما واما المركب من النقل والعقل فهو ان
يستنبط العقل من المقدمتين النقليتين حكما لغويا فيحكم به
كما اذا نقل عن ائمة اللغة ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء
ونقل عنهم ايضا ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما يتناوله اللفظ
فالعقل يستنبط من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المعرف
باللام فيحكم بعمومه واعلم انه لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان
كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا
عليها لكان اظهر في المطلوب واما العقل الصرف فلا يجدي
نفعا في اللغة لما بينا انها امور وضعية فلا يستقل العقل بادراكها
قال الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ الى آخره اقول الفصل
الثاني من هذا الباب في تقسيم الالفاظ الدالة وهو ثلثة لان التقسيم
اما ان يكون للدال وحده او للمدلول وحده او لهما جميعا التقسيم الاول
للدال وحده والدال ما له الدلالة وهي كون اللفظ بحيث اذا اسمعه
العالم بالوضع او تخيله فهم معناه اما مطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام
مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق واما تضمن وهي دلالة
اللفظ على جزء مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده واما
التزام وهي دلالة اللفظ على اللازم الذهني للمسمى كدلالة لفظ
الزوج على المنقسم بمتساويين ولعتبر في تعريف كل واحد من هذه الدلالات
قيد اخر وهو ان يقال لفظ من حيث هو كذلك احترازا عن اللفظ المشترك

وبه

استثناء

الدلالة اللفظية لها اعتبار في تقسيم اللفظ عن معناه

بين الكل والجزء كالامكان المشترك بين الخاص والعام الذي
هو جزءه او بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص
والشعاع اللازم له واما قيد اللزوم بالذهني ليعلم انه شرط في دلالة
الالتزام لتوقف الفهم عليه دون اللزوم الخارجي لعدم توقف
الفهم عليه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال بالمطابقة
ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب كقولنا قام عبد الله وان لم ان
يدل فمفرد وقال الامام المركب ما يدل جزؤه على جزء معناه
حين هو جزؤه والمفرد ما لا يدل على جزء معناه حين هو جزؤه جزءه صح
احترازا عن مثل عبد الله فان جزءه لا يدل على جزء معناه حين هو
مفرد ويدل جزؤه على جزء معناه حين هو مركب ولا حاجة
الى زيادة هذا القيد لان عبد الله الذي هو علم غير عبد الله
الذي هو نعت فما هو جزء لعبد الله الذي هو علم ليس جزءا لعبد الله
الذي هو نعت وبالعكس ثم المفرد اما ان لا يستقل معناه بالمفهومية
فهو حرف ومعنى عدم استقلاله هو ان المعنى الذي دل عليه
الحرف يتعلق بمتعلق لا بد من ذكره من حيث الوضع بان
ذلك ان من نحو سرت من البصرة معناه الابتداء وهو متعلق
بمتعلق كالبصرة ونحوها فلا بد من حيث الوضع من ذكر ذلك
المتعلق ليفيد الابتداء واما ان يستقل معناه بالمفهومية
فان دل بهيئته اي بصيغته وضعا على احد الازمنة الثلاثة
التي هي الماضي ومطلقي والحال والمستقبل فيفعل وان لم يدل
عليه بصيغته وضعا فهو اسم سواء لم يدل على الزمان اصلا كالعواد
او دل عليه ولكن لا بحسب الصيغة وحينئذ فمدلوله اما ان يكون

نفس الزمان

نفس الزمان كاليوم واما ان يكون ما جزؤه الزمان كالصبوح
او دل عليه بحسب الصيغة ولكن لا وضعا كاسم الفاعل حالة العمل
والاسم اما كلي واما جزئي والكلي هو الذي يشترك معناه بالفعل
او بالقوة بين كثيرين اما متواطئ ان تساوى حصول معناه في افراده
كالانسان واما مشكك ان تفاوت الحصول اما بالاولوية او با التقدم
والتأخر او بالضعف والشدة كالوجود وايضا الكلي اما اسم جنس
ان دل على ذات معينة كالفرس او مشتق ان دل على ذي صفة
معينة دون تعيين الذات كالفارس فانه يدل على شيء ما مجهول
الذات معلوم الصفة ولا اختفاء ان في مثل كالفرس والفارس نسخة
رعاية من التجنيس والجزئي هو الذي لم يشترك معناه بين كثيرين
لا بالفعل ولا بالقوة اما علم ان استقل بالدلالة على مدلوله
من غير قرينة واما مضمر ان لم يستقل قال ابن الحاجب في شرحه
للمفصل المضمر ما وضع لمدلول له بقرينة غير لانك فان
المضمر المتكلم والمخاطب والغائب انما تعين مدلولها بقرينة
التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم الاستقلال
دم المضمر غير معنى عدم استقلال الحرف فان المضمر لما كان في افادته المعنى
الافرادي غير مشروط بذكر متعلقه وضعا فهو اسم مستقل
ولما كان مدلوله لا يتخصص الا باحدى القرائن فهو غير مستقل واعلم
ان في تعريف المضمر المنقول من ابن الحاجب نظرا لانه يلزم منه ان يكون
المعرف باللام العهدي مضمرا لانه وضع لمدلوله بقرينة غير لانك
وهي لام العهد مع انه ليس بمضمر وكذا في كلام المصنف لان عدم
الاستقلال لما كان مشتركا بين المفهومين المختلفين كما بينا لم

بيد اخرج في التعريفات من غير قرينة تصرفه الى الآخر او لا اخرج
في تعريف كل واحد من الحرف والمضمر تنبيه الكلمة والقرينة من
صفات للمعنى دون اللفظ وانما يقال للفظ انه مجاز بالمجاز لكون معناه
كذلك قال تقسيم آخر اي للفرع الاول هذا تقسيم للدال والمدلول
معا فنقول اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو الذي مر البحث عنه
بان ذلك المعنى اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا فلذلك لم يتعرض
المصنف لاقسامه هنا او يتكثر اي يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ
المتباينة سواء تفاصلت معانيها اي تباينت بذواتها كالسواد والبياض
او تواصلت بان كان بعضها للذات وبعضها للصفة كالسيف
والصارم فان السيف يدل على الذات والصارم على الصفة او بعضها
للصفة وبعضها لصفة الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق يدل
على الصفة والفصيح على صفة الصفة وزعم البعض ان قوله وهي المتباينة
تشترك بين القسم الاول والثاني من هذا التقسيم وهو سهو منه فانه تختص
بالقسم الثاني فقط فيشهد للمخول من غيره وقد تنبه له ايضا في آخر
البحث واعترض عليه بقوله والقائل ان يقول جعل الكثرة اللفظ
والمعنى من الاسماء المتباينة غير مستقيم في الظاهر الا ان يكون
بتاويل فان صفة التباين فيهو اللفظ بالنسبة الى لفظ آخر يخالفه
في المعنى وهذا الكلام حق الا انه يرد على ما فهمه لا على الكتاب او يتكثر
اللفظ ويتحد المعنى وهي الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة
او من لغات كثيرة او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى حينئذ

فقد ذكر الشارح العلامة في شرحه قوله وهذا الدالة معهود الا المشترك اه ان تبين مادامت بان يكون بينهما تعلق

[illegible]

فهذا اللفظ ان وضع لكل المعاني معا فهو مشترك بالنسبة اليها وان لم يوضع
لكل المعاني بل وضع لاحدها ثم نقل الى الباقي فان نقل لا لعلاقة بين
المنقول عنه والمنقول اليه فهو مرتجل وان نقل لعلاقة فان اشتهر في
الثاني وهو المنقول اليه سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه اولا منقولا عنه وبالنسبة الى المعنى الثاني منقولا اليه ثم ان كان
الناقل هو الشرع سمي منقولا شرعيا كالصلوة وان كان العرف العام
سمي منقولا عرفيا كالدابة وان كان العرف الخاص سمي منقولا اصطلاحيا
كالرفع للنحاة وان لم يشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول حقيقة والى
الثاني مجازا والثلثة الاول وهي ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كذلك
او اللفظ كثيرا والمعنى كذلك او اللفظ كثيرا والمعنى واحدا مشتركة في عدم
الاشتراك وهو المراد بقوله متحد المعنى فالفاظها نصوص في معانيها
لعدم احتمالها معنى آخر وهو هنا بحث وهو ان الالفاظ المتكثرة جاز ان يكون
لكل واحد منها معنى واحد وجاز ان يكون لكل منها او لبعضها معان كثيرة
فالالفاظ الكثيرة التي لكل منها او لبعضها معان كثيرة ان لم تسم متباينة
لم تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة وان سميت متباينة لم تكن نصوصا
واما الباقية من الاقسام وهي اقسام ما يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك
والمنقول والحقيقة والمجاز فينقسم الى متساوي الدلالة والى راجح الدلالة والى
مرجوح الدلالة فالمتساوي الدلالة كاللفظ المشترك بين المعنيين مجمل
بالنسبة الى كل واحد من معنييه والراجح الدلالة ظاهر والمرجوح الدلالة
مأول والقدر المشترك بين النص والظاهر وهو رجحان الدلالة هو المحكم
والقدر المشترك بين المجمل والمأول وهو عدم رجحان الدلالة هو المتشابه

فاذن المحكم جنس لنوعين النص والظاهر ويمتاز احدهما عن الاخر
بان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من
النقيض وكذا المتشابه جنس لنوعين المجمل والمأول ويمتاز احدهما عن
الاخر بان المأول مرجوح دون المجمل **قال** مدلول اللفظ اما معنى
اقول مدلول اللفظ اما ان يكون معنى او لفظا اخر والثاني
اما ان يكون مفردا او مركبا وكل منهما اما دال او غير دال فهذه اقسام
خمسة اما الاول وهو ما يكون المدلول معنى فظاهر وقد ذكرنا باقسامه
واما الثاني وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا دالا فالكلمة فانها
تدل على الاسم نحو زيد وهو لفظ مفرد دال واما الثالث وهو ما
يكون مدلوله لفظا مفردا غير دال فكاسماء الحروف نحو الباء فانها
وضعت لبه وهو لفظ مفرد وضع لمعنى قال الفاضل المراغي في تقرير
هذا القسم بهذه العبارة واما الثالث فمثاله على ما اشار اليه اسماء
الحروف نحو الالف والباء فان كلا منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو واحدة
سهو منه فان قوله نحو الالف والباء اما ان يكون مثالا للاسم او لمدلوله
فان كان للاسم فصحيح لكنه ليس بمهمل بل هو موضوع للاوكيبة وان
كان لمدلوله فباطل لان الالف والباء كل منهما اسم لا مدلول اشهد
لما قلنا ما قاله صاحب الكشاف في فاتحة التفسير سورة البقرة
بهذه العبارة اعلم ان من الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف
المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضه من ضرب
اذا تهجيته وكذلك را با لقبك رب ثم قال بعد عدة سطور بهذه
العبارة ثم اني عثرت من جانب الخليل على نص في ذلك قال

سيبويه

سيبويه قال الخليل يوما وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا
بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول باء كاف فقال
انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالكاف بالحرف فعلم بان الالف والباء
اسمان موضوعان مدلولهما ابه والمهمل انما هو المدلول لا الاسم واما
الرابع وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا دالا فالخبر فانه لفظ موضوع
لمثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال واما الخامس وهو ما يكون مدلوله
لفظا مركبا غير دال فالهذيان فانه لفظ موضوع لمجموع الفاظ غير
مفيدة اما بذواتها واما بنسبتها **قال** والمركب صيغ للافهام
اي لغرض **اقول** واما اللفظ المركب اعني التام ما الحاجة اليه
لم تقدم للافهام واليه اشار بقوله صيغ للافهام فالقول المفهم ان
افاد بالذات اي بالوضع طلبا فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء
وهو الاستفهام او طلب تحصيل لوجوده وحينئذ ان كان الطلب
مع الاستعلاء فهو امر وان كان مع التساوي فهو التماس وان كان
مع التسافل فهو سؤال وكذا القول في طلب الامتناع وفي اشتراط
الاستعلاء في الامر نظر لانه يناقض ما ذكره في باب الامر كما سيجيء وان
لم يفد القول المفهم بالذات طلبا فان احتمل التصديق والتكذيب
بالوضع فهو خبر وان لم يحتملها بحسب الوضع وهو المراد بقوله وغيره
فتنبيه ويندرج في التنبيه امور اربعة الترجي والتمني والقسم
والنداء بالاستقراء لا بالحصر العقلي والفرق بين الترجي والتمني
هو ان الترجي لا يكون الا في الامور الممكنة واما التمني فقد يكون
في الامور الممتنعة ايضا كتمني الطيران الى السماء **قال** الفصل

الثالث في الاشتقاق الكبير اقول الفصل الثالث من هذا الباب
في بيان ماهيته الاشتقاق وبيان احكامه قال الميداني الاشتقاق
ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى
الاخر وعبّر عنه المصنف بما يدل عليه وزيادة وهو التغير نفي
عام يشمل الجمع وغيره من الالفاظ الموافقة الالفاظ اخر شيء
ذكرناها في الحروف والمعاني الاصليتين فقوله ردّ اللفظ الى الاخر
لشعر بوجوب التغاير بين المشتق والمشتق منه وهو كالجنس
والباقي كالفصل وقوله لموافقته احتراز عما لا موافقة اصلا
وقوله في حروفه احتراز عما لم يوافقه فيها بل في المعنى كمنع
وحبس فلا يقال ان احدهما مشتق من الاخر وقيد الحروف
بالاصلية ليعرف ان الموافقة في غيرها لا تجب كدخل فانه مشتق
من الدخول مع انه غير موافق لمصدره في الواو التي زيادة وقوله هو
ومناسبة في المعنى احترز عن الموافق لفظا دون المعنى فلا يكون
ضرب بمعنى تحقق مشتقا من الضرب بمعنى الذهاب وفيه اشعار بتغاير
المعنيين اذ الشيء لا يناسب نفسه وحينئذ لا يرد المعدول
قوله ولا بد من تغيير اي في اللفظ ليدخل فيه نحو فلك جمعا فانه
يغاير المفرد لان الفتحة التي في مفرده ضمة قفل والتي في الجمع
ضمة اسد والتغيير المعتبر عند الادباء اما بالزيادة والنقصان
وكل منهما اما في الحروف وفي الحركة فانها اربعة اوجه ثم نقول
كل مشتق اما ان يقع فيه وجه واحد منها او اثنان او ثلثة او جميعها
اما القسم الاول وهو ان يقع فيه وجه واحد من التغاير فانواع
اربعة لان ذلك اما ان يكون بزيادة حرف نحو كاذب فانه مشتق

من الكذب

من الكذب زيد فيه الف او بزيادة حركة نحو نصر فانه مشتق من النصر زيد فيه
حركة وهي فتحة الصاد او بنقصان حرف نحو خف فانه مشتق من الخوف
نقص منه حرف وهي الواو او بنقصان حركة نحو الضرب فانه مشتق من
ضرب على مذهب الكوفيين وقد نقصت منه حركة وهي فتحة الراء واشار الى
هذه الانواع الاربعة بقوله بزيادة او نقصان حرف او حركة واما القسم
الثاني وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير اثنان فانواعه ستة لان او احد
من الاربعة اذا انضم الى الثلثة الباقية بلا تكرير يحصل ستة وحينئذ فا
التغيير اما ان يكون بزيادة حرف وحركة نحو ضارب فانه مشتق من الضرب
زيد فيه حرف وهو الالف وزيدت فيه حركة وهي كسرة الراء او بنقصان
حرف وحركة نحو غلا فانه مشتق من الغليان نقص منه الحرف وهو الالف
والنون ونقص منه الحركة وهي حركة الياء والى هذين النوعين اشار
بقوله او كليهما او بزيادة حرف ونقصان حرف نحو مسلمات فانه مشتق
من مسلمة زيد فيه الحرف وهو الالف وتاء الجمع ونقصت منه الحرف
وهو تاء الواحدة او بزيادة حركة ونقصان حركة نحو حذر فانه
مشتق من الحذر زيدت فيه حركة وهي كسرة الذال ونقصت منه
حركة وهي فتحة الذال والى هذين النوعين اشار بقوله او بزيادة
احدهما ونقصانه او بزيادة الحرف ونقصان الحركة نحو عاد اسم
فاعل من العدة فانه مشتق من العدد زيد فيه حرف وهو الالف ونقصت
منه حركة وهي فتحة الدال الاولى او بزيادة الحركة ونقصان الحرف
نحو نبت فانه مشتق من النبات زيدت فيه حركة وهي فتحة التاء ونقص
منه حرف وهو الالف والى هذين النوعين اشار بقوله او نقصان
الاخر واما القسم الثالث وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير ثلثة
فانواعه اربعة لان في كل نوع نقص واحد من بسائط التغيير و
حينئذ فالتغيير اما ان يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة
نحو اضرب فانه مشتق من الضرب زيد فيه حرف وهو همزة الوصل

احد

هو

الى اربعة انواع ان يكون العنصر [illegible] زيادة الحرف والحركة معا
او نقصانهما او [illegible] الحرف والمجموع معا او زيادة احدهما و
نقصان الاخر

وزيدت فيه حركة وهي كسرة الزاي ونقصت منه حركة وهي فتحة الفاء
أو بزيادة الحركة وزيادة الحرف ونقصان الحرف نحو خاف فانه
مشتق من الخوف ازدت فيه حركة وهي فتحة الفاء وزيد فيه حرف
وهو الالف ونقص منه حرف وهو الواو او بنقصان الحرف
مع زيادة الحركة ونقصان الحركة نحو عد مشتق من الوعد نقص
منه حرف وهو الواو ونقصت حركة وهي فتحة الواو وزيد فيه حركة
وهي كسرة العين او بنقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصان الحرف
نحو كال اسم الفاعل من الكلال فانه مشتق منه نقصت منه حركة اللام
الاولى ونقص منه حرف وهو الالف بعد اللام الاولى وزيد فيه حرف وهو
الالف قبل اللام الاولى والى هذه الانواع الاربعة اشار بقوله او بزيادته
او نقصانه مع زيادة الاخر ونقصانه واما القسم الرابع وهو ان
يقع فيه جميع وجوه التغيير فهو نوع واحد وكل ظاهر وحينئذ
فالتغيير فيه بزيادة حرف وزيادة حركة ونقصان حرف ونقصان
حركة نحو ارم فانه مشتق من الرمي زيد فيه حرف وهو همزة الوصل
وزيدت فيه حركة وهي كسرة الميم ونقص منه حرف وهو الياء
ونقص منه حركة وهي فتحة الراء والى هذا النوع اشار بقوله او
بزيادتهما ونقصانهما فهذه خمسة عشر قسما تسعة منها مذكورة
في المحصول والباقي من زيادة الاتراك **قال** واحكامه في مسائل
الى الفرع **اقول** لما فرغ عن بيان ماهية الاشتقاق وانواعه
شرع في احكامه وفيها مسائل ثلث المسئلة الاولى شرط المشتق
ليصدق صدق اصله اي المشتق منه خلافا لابي علي الجبائي وابنه
ابي هاشم فانهما قالا بعالمية الله تعالى دون العلم ذهابا الى اطلاق

لفظ

لفظ العالم على الله تعالى وينكران حصول العلم له لكنهما يقولان العالمية
بالعلم فيثبت الى يطلقان العالم علينا ويثبتان العلم لنا واعلم
انهما يقولان العالمية بالعلم مطلق كما تشهد له كتبهم ويقولان ان العلم
في الله تعالى عين ذاته تعالى فهما لا يسلبان عنه الا العلم الزائد
على ذاته لا العلم مطلقا وحينئذ فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم
كما يفهم عنه لفظ الكتاب باطل وكذا اثبات عالمية الله تعالى
مع سلب العلم عنه كما نقل عنهما المحصول وغيره من كتب القوم ايضا
باطل فانهما لا يقولان بسلب علمها عنه تعالى بل يقولان ان علة العالمية
لمية هي العلم وهو عين ذات الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول دليلنا
على ان المشتق بدون المشتق منه لا يصدق ان الاصل هو للمشتق
منه جزء من المشتق واذا كان كذلك فلا يوجد المشتق بدون المشتق منه
لاستحالة وجود الكل بدون وجود الجزء **قال** الجنفي ولقائل ان يقول
هذا الدليل منقوض بصحة اطلاق اسم الكل على الجزء وجوابه ان
اطلاق اسم الكل على الجزء انما هو بطريق المجاز والكلام في الاطلاق
بطريق الحقيقة فلا يرد وايضا اطلاق الكل على الجزء انما يصح في صورة
توجد بقية الاجزاء والا لم يصح فان اطلاق الانسان على الحيوان الذي لا يكون
انسانا لا يجوز **قال** المسئلة الثانية الى الفرع **اقول** اختلفوا في ان
دوام اصل المشتق بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط لصدق المشتق
حقيقة ام لا والجمهور على انه شرط خلافا لابي علي بن سينا من الحكماء ولابي هاشم
من المعتزلة وانما قلنا ان بقاء معنى المشتق منه شرط في كون صدق
المشتق حقيقة لانه يصدق نفي المشتق وسلبه عند زوال اصله واذا

صدق نفيه وسلبه حينئذ فلا يصدق ايجابه مثلا اذا صدق على زيد
بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب لانه يصدق عليه انه ليس
بضارب في الحال فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء مفهوم
الاول واذا صدق عليه انه ليس بضارب حينئذ فلا يصدق
عليه انه ضارب والا يلزم اجتماع النقيضين قيل عليه لا نسلم
انه اذا صدق انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب وانما يلزم
ان لو كانا متناقضين وهو ممنوع فان قولنا زيد ليس بضارب
وزيد ضارب مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما بين في موضع
فلا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى قلنا في الجواب عنه لا
نسلم انهما مطلقتان بل هما موقتتان بالحال وذلك لان اهل
العرف يدفع احدهما بالاخر بدليل ان من قال فلان ضارب
ممن اراد تكذيبه قال انه ليس بضارب ولولا انه نقيض الاول
لما استعملوه لنقض الاول والتناقض انما يصح بينهما ان لو اتحد الوقت
وهو زمان الحال فان قلت ما ذكرتم معارض بانه يصدق عليه انه ضارب
في الماضي فيصدق عليه انه ضارب الى اخره بعين ما ذكرتم قلت
لا نسلم ان صدق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لان
صدق ضارب عليه مجازا في الماضي قرينة له والكلام انما هو في الصدق
بطريق الحقيقة **قال** وعورض بوجوه الاول **اقول**
عورض الدليل الدال على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق المشتق
حقيقة بوجوه اربعة الوجه الاول ان الضارب من له الضرب
ووجود الضرب اعم من الضرب في الحال وفي الماضي ولذلك صح تقسيمه
الى الحال والماضي وصدق المقسم على انواعه بطريق التواطؤ وزيد هذا الوجه

بان من له الضرب اعم من المستقبل ايضا بعين ما ذكرتم مع ان اطلاق
الضارب على من سيضرب مجاز اتفاقا ولا يلزم من كون مفهوم الضارب
اعم من مفهوم كونه حقيقة فيه وفيه نظر فان الضارب من ثبت
له الضرب وهو ليس باعم من سيضرب الوجه الثاني ان النحاة منعوا
عمل النعت الماضي وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل
عمل فعله وهذا يدل على صحة اطلاق اسم الفاعل على الموصوف بالمصدر
في الزمان الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة ونوقض هذا الوجه
بان النحاة اعملوا النعت المستقبل وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى
المستقبل يعمل ذلك وهذا ايضا يدل على صحة اطلاقه على من سيتصف
بالمصدر في الزمان المستقبل فيكون حقيقة في المستقبل بعين ما
ذكرتم لكنه مجاز فيه اتفاقا الوجه الثالث ان دوام الاصل لو شرط
في صدق المشتق حقيقة لم يكن المتكلم ونحوه من المشتقات من المصادر
السيالة كالمخبر حقيقة في معانيها لامتناع بقاء الكلام اذ هو اسم لمجموع
حروف متوالية لا توجد دفعة لكن اطلاق المتكلم على من يصدر عنه
الكلام حال صدوره عنه حقيقة اتفاقا لامتناع سلبه عنه حينئذ وهو من
امارات الحقيقة واجيب عن هذا الوجه بان من المصادر ما يمكن اجتماع
اجزائه كالمصادر الغير السيالة ومنها ما لا يمكن اجتماع اجزائه
كالمصادر السيالة فالشرط في صدق المشتق من الاول بقاء تمام
الاصل وفي صدق المشتق من الثانية وجود اخر جزء منه فانه لما
تعذر فيه اجتماع اجزائه اكتفى باخر جزء منه لان اللغة لم تبن على التدقيق حتى
في مثل هذه المصادر بدليل صحة اطلاق الحال على زمانه حقيقة
مع ان الموجود منه ليس الا اجزاء واحدا فيه نظر واذا كان كذلك فالملازمة

حينئذ تكون ممنوعة الوجه الرابع قيل ان المؤمن يطلق على الشخص
حقيقة حال خلوه عن مفهوم الايمان باعتبار ايمانه السابق
كالنائم فان المومن يطلق عليه حينئذ مع انه خال عن الايمان اما — لان سوى ان حج
التصديق او العمل او الاقرار او مجموعها وهو خال عن جميع ذلك
واجيب عن هذا الوجه بان اطلاق المؤمن على النائم باعتبار
الايمان السابق مجاز والكلام في الاطلاق بطريق الحقيقة وانما
قلنا انه مجاز اذ لو جاز اطلاق المومن على النائم حقيقة لايمانه
السابق لجاز اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة لكفرهم السابق
لكنه غير جايز اجماعا وفيه نظر لانه دليل جار الاطلاق عليهم لغة الا
ان الشرع منع عن ذلك لوجوب تعظيمهم فيه **قال**
المسئلة الثالثة الى اخره **اقول** اعلم ان المعنى القايم بمحل ان لم يكن
له اسم مخصوص كانواع الروايح فلا يشتق من ذلك المعنى اسم لذلك
المحل وهو ظاهر لذلك المعنى اسم فيجب ان يشتق للمحل منه اسم خلافا — وان كان ناهج
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى يخلق الكلام في جسم مع انه لا يشتق
لذلك الجسم اسم المتكلم من ذلك الكلام ويشتق له تعالى منه اسم المتكلم
وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله عبارة عن اللفظي دون
النفسي وكون اللفظي حادثا يمتنع قيامه بذاته بل يجب قيامه
بجسم فلزمهم القول بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجد
الكلام في الغير اذا عرفت هذا فنقول غرض المصنف عن هذا البحث
بقوله اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قايم بغيره الى لا يقال لزيد
عادل والعدل قايم بعمرو واحتج عليه بالاستقراء اى استقرائنا

كلام العرب

كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قايم بغير ذلك
الشيء وقالت المعتزلة الله تعالى خلق كلاما بخصائصه في جسم فيكون
متكلما بكلام بغيره وشبهوا هذه المسئلة بمسئلة اخرى وقالوا ان
الخالق يطلق على الله تعالى وهو اسم مشتق من الخلق والخلق نفس
المخلوق والمخلوق غير قايم بذاته تعالى والا لكان ذاته محلا
للحوادث فكما جاز ان يقال انه الخالق باعتبار الخلق مع ان الخلق — فلما
الخلق لم يقم بذاته جاز ان يقال انه تعالى متكلم باعتبار الكلام وان
لم يقم الكلام بذاته وفي هذا البحث كلام اما اولا فان هذا الجواب ينفي
تقرير المدعى في هذه المسئلة يدعي ويقال لا يشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل غير قايم به وليناسب هذا الجواب وذلك لان الخلق
اذا كان عين المخلوق لم يكن قايما بغيره اذ هو عين الغير بل يلزم
منه ان لا يكون قايما به فيجب ان يدعى هكذا اليلزم منه وثانيا
فلان المتكلم عندهم لفظ مشترك بين من يتلفظ بالكلام ومن شرع
وبين من يوجد الكلام في الغير وانما اطلقوا المتكلم على الله تعالى بالمعنى
الثاني وحينئذ فالفعل وهو ايجاد الكلام قايم بما اشتق له اسم الفاعل
وهو الله تعالى قلنا في الجواب عن استدلال المعتزلة ان الخلق هو التاثير
فلا يكون نفس المخلوق لان التاثير لانه لو كان هو التاثير نسبة بين الخالق
والمخلوق ويمتنع ان يكون النسبة نفس احد المنتسبين قالوا ليس الخلق
نفس التاثير لانه كان هو التاثير والتاثير نسبة كما زعمتم فان كان
قديما يلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين وان كان
حادثا فيكون مخلوقا فيكون محتاجا الى خلق اخر وننقل الكلام اليه
ويتسلسل باطلا ان فلا يكون الخلق هو التاثير فلنا في الجواب عنه — لكن قدم العالم والتسلسل حج
انا نختار ان التاثير حادث قوله فيكون محتاجا الى خلق اخر ويتسلسل

قلنا لا نسلم فان التاثير لكونه نسبة من الامور العدمية كما بيّنا فى كتبنا الكلامية فلم يحتج الى تاثير اخر فلا يلزم التسلسل **قال**
الفصل الرابع فى الترادف اى لفظ **اقول** الترادف عبارة
عن توالى الالفاظ المفردة [illegible] الدالّ كل واحد منها بانفراده
على شىء واحد باعتبار واحد فقوله توالى الالفاظ كالاجناس يشمل الترادف
وغيره وباقيه كالفصل لانه يميّز الترادف عن غيره وقيد الالفاظ
بالمفردة احترازا عن الاسم وحده اذ الحد مركب ووصف الالفاظ
المفردة بالدالة احترازا عن توالى الالفاظ المهملة كما يقال ميوان
بوزه ضة وقوله على شىء واحد احترازا عن الالفاظ المتباينة تواترت
او تواصلت معانيها او تفاصلت وقوله باعتبار واحد احترازا عن
الحقيقة والمجاز كالاسد والشجاع اذا اطلق على شخص واحد
فان اطلاق الاسد عليه باعتبار وإطلاق الشجاع عليه باعتبار
الحقيقة وعن مجازين اذا دلّا على شىء باعتبارين كما يقال للشجاع
الحسن الوجه اسد وبدر فهذين لاعتبارين فلم يكونا مترادفين
فيس وهذا [illegible] اولى مما ذكره الامام وتبعه الشارح ان من
ان المتواصلة المعانى [illegible] من المتباينة خرجت بقوله
باعتبار واحد فانهم لما سلموا ان السيف والصارم او الناطق
والفصيح من الالفاظ المتباينة فلا بد ان يكون مدلول احدهما
غير مدلول الاخر فلا يكونان الدالين على شىء واحد وهو يجىء
الاان باعتبار واحد لكونهما حقيقة فيه ولقائل ان
يقول المراد باللفظ المفرد ان كان ما يقابل المركب
الخبرى فلا يجوز الاحتراز بتقييد الالفاظ بالمفردة
عن الاسم وحده لان الحد مفرد ايضا بهذا المعنى وان كان

اى ما يقابل المركب الجزئى
كالانسان
اى الحيوان الناطق
اى الانسان

ما يقابل

كالجنس
المجازية
مثال ما ليس الفاظ المترادفة مثل الانسان والبشر فانهما لفظان مفردان دالان على شىء واحد

ما يقابل المركب مطلقا اعم ان يكون خبريا او تقييديا فلا حاجة فى اخراج التاكيد عن حد الترادف الى قوله الدالة على شىء واحد لخروجه عنه
حينئذ بقوله المفردة لان نفسه تاكيد ومركب بهذا المعنى
لكونها مضافة الى الضمير ولقائل ان يقول تاكيد الجملة والتاكيد
اللفظى للمفرد كل منهما يخرج بهذا القيد دون قيد الافراد فلا
فائدة فى اخراجه قال الفاضل المراغى ولا يبعد ان يقال لا حاجة
الى القيد الاول لان الحد والمحدود يخرجان بالثالث لتغاير مدلو
واقول انما قيد بالاول ليخرج مثل قولهم قعدت جلوسا وجلست
قعودا فان هذين القولين لفظان يدلان على مدلول واحد باعتبار
واحد مع انهما لا يسميان مترادفين لان الترادف مخصوص بالالفاظ
المفردة كما مر فى تقسيم الالفاظ ولما اعتبر فى تعريف الترادف كون
مدلولى اللفظين واحدا علم ان الترادف غير التاكيد لان التاكيد
تقوية دلالة اللفظ الاول فيكون مدلوله تقوية مدلول اللفظ الاول
فيكون غير مدلول اللفظ الاول ولما اعتبر ايضا كون كل من اللفظين
مفيدا بانفراده علم ان التابع غير مرادف للمتبوع لانه لا يفيد بنفسه
قال الحنفى وفى خروج التوكيد والتبعية عن هذا الحد نظر لان
التاكيد وان دل على التقوية لا ينافى دلالته على شىء واحد باعتبار
واحد والتبعية وان جعلت التابع مشروطا فى الدلالة
على المتبوع فهو دال عليه بعد حصول الشرط واقول لما سلم ان
التاكيد يدل على التقوية والاسم الاول لا يدل عليها فقد سلم
اختلاف المدلولين وانما يبعد ان يقال ان تاكيد الجملة يدل
على ما يدل عليه الجملة وان التابع قد كان بانفراده غير دال

يهما
ظ
ل
ليطالع هذا
شمع الشارح
رحمه الله
بتقدم المتبوع

فلا يكون مرادفا للاول لان شرط الترادف دلالة كل مترادف على
ما يفرده (؟) امر قال واحكامه في مسايل الى آخره اقول
رتب احكام الترادف في مسايل المسئلة الاولى في سبب وقوع
الترادف في الالفاظ للترادف سببان احدهما اكثري وان يقع المترادف
من واضعين بان يضع احدى القبيلتين احد الاسمين
لمسمى وتضع القبيلة الاخرى اسما اخر لذلك المسمى ثم اشتهر
الوضعان والتبس تقدم احدهما على الاخر وثانيهما اقلي وهو ان
يقع من واضع واحد بان يضع شخص واحد كلا الاسمين لمسمى
واحد لفائدة هي احدهما تكثير وسايل التعبير على الناس ليتمكنوا
من تادية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى وثانيتهما
التوسع في مجال البديع نظما ونثرا لرعاية طرق الفصاحة
وهو على ما فسره الاستاد في شرح المفتاح عبارة عن معرفة
ما يحترز عن الخطاء في طرق الفصاحة وطرق تزيين الكلام
بايداع ما يورث القبول من وجوه التحسين ومن جملتها المحسنات
اللفظية كالتجنيس والمطابقة ورعاية السجع والقافية فربما
يصلح المترادفين لرعاية التجنيس بينه وبين اللفظ احدهما دون
الاخر كالبشر مع البشر دون الانسان وكذا الكلام في البواقي
قال المسئلة الثانية الى آخره اقول المسئلة الثانية
في ان الترادف خلاف الاصل وذكر له وجهين الاول ان الترادف
تعريف للمعرف وهو خلاف ~~الاصل~~ لان اللفظ وضع لتعريف المعنى بوضع
اللفظ الاول لو وضع اللفظ الثاني له تعريف للمعرف وهو خلاف
الاصل وفيه نظر فان اللفظ علامة للمعنى وحينئذ يكون اللفظ الثاني

علامة له وجاز ان يكون لشيء واحد علامات كثيرة الثاني ان الترادف محوج
للمخاطبين الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لان عدم حفظ الجميع
يحتمل التفهيم لاحتمال ان يكون الاسم المعلوم لاحد المخاطبين غير
الاسم المعلوم للاخر فعند التخاطب لا نعلم كل واحد منهما مراد الاخر
واذا كان كذلك فيحتاج كل واحد منهما الى حفظ جميع تلك الالفاظ
حذرا عن هذا المحذور وفيه زيادة المشقة والاصل عدمها قال الثالثة
اللفظ الى آخره اقول المسئلة الثالثة في انه هل يصح اقامة
كل واحد من المترادفين مقام الاخر ام لا واختار المصنف ان
اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اي يجوز استعمال كل واحد
من المترادفين مقام الاخر بشرط ان يكونا من لغة واحدة اشار
الى ... م فلان صحة التركيب تتعلق بالمعنى لا تتعلق باللفظ لان الغرض
من تركيب الالفاظ تادية المعنى المركب ظاهر وحينئذ لا تختلف احد
المترادفين مقام الاخر لان كلا من المترادفين يفيد عين ما افاده
الاخر وانما اشترط كونهما من لغة واحدة فلانهما لو كانا من لغتين
يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل واحد من اللغتين وهو غير
جايز قال الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر الى آخره
اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي ليست من احكام الترادف
لا بتحليل بعيد وذلك ان يقال ربما ظن على ما اشار اليه في اول الفصل
ان التوكيد من الترادف لقرب مفهومه منه لان من التاكيد
ما يدل على ما دل عليه اللفظ الاول فاراد ان يبين ماهيتهما ههنا
بعد الفراغ من بيان الترادف واحكامه ليزول ذلك الظن
بالكلية فنقول قال الامام في المحصول التاكيد هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهذا التعريف لا يشمل التاكيد

اللفظي اللهم ان يريد به ما يكون مغايرا له اعم من ان يكون بالشخص
او بالنوع وقال المصنف التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ
ثان اي بلفظ لفظ سواء كان المؤكد بعد المؤكد كالمؤكد الا ان ذكر
فعل ماض وهو منقوض بمؤكد الجملة وهذا تعريف لايراد
المؤكد لا لنفسه قال الفاضل المراغي ما في قوله ما ذكر موصولة صلتها
ذكر وفيه اشعار بوجوب تقدم المؤكد لان ذكر فعل ماض وهو
منقوض بمؤكد الجملة كان واخواتها مقدم على الجملة كما صرح به
الامام في المحصول حيث قال وقد يكون داخلا على الجمل مقدما عليها
كصيغة ان وما يجري مجراها فعلم بان المراد بلفظ ثان هو
اللفظ المغاير للاول اما بالشخص او بالنوع لا ان يكون
ثانيا للاول حتى يجب ان يكون بعده اذا عرفت هذا فنقول
الشيء اما ان يؤكد بنفسه ويسمى التاكيد اللفظي كقوله عليه السلام
والله لاغزون قريشا ثلث او يؤكد بغيره ويسمى التاكيد المعنوي
وحينئذ اما ان يكون تاكيدا للتثنية المذكر او المؤنث
كلفظ كلا وكلتا او تاكيدا للجمع كلفظ كل واجمعين واخواته
مثل اكتعين ابتعين واما ان يكون تاكيدا للجملة كلفظة ان
واخواتها واعلم ان الملاحدة الطاعنين في القرآن انكروا
استعمال التاكيد فالنزاع معهم اما ان يقع في الجواز او في الوقوع
اما جوازه عقلا فلانه لا يبعد شدة اهتمام قائل بكلام فيؤكده واما وقوعه
فهو في اللغات معلوم بالاستقراء قال الفصل الخامس الى
اخره اقول الفصل الخامس في مباحث الاشتراك قال الامام
في المحصول المشترك هو اللفظة الموضوعة لمعنيين مختلفين

او اكثر

او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين
مختلفتين احترزنا به عن الاسماء المفردة وقولنا لحقيقتين احترزنا به عن الالفاظ
المتباينة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة
وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ
المتواطي فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها
مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم انه لا حاجة
الى قوله من حيث هما كذلك لان اللفظ المتواطي كالحيوان مثلا لم
يوضع للانسان ولا للفرس بل وضع لمعنى مشترك بينهما فلم
يكن موضوعا لمختلفين حتى يجب ان يحترز عنه وقال الخنجي
المشترك لفظ علق على معنيين فصاعدا اثباتا وبالنسبة اليه وهو
منقوض باللفظ المفرد الذي له مجاز مثلا وبان وباللفظ
المتواطي اللهم الا ان يريد بتعليقه على معنيين وضعه لهما والحد
لا يرد النقصان واما المصنف فلم يتعرض ههنا لما علم تعريفه
من تقسيم الالفاظ فان قلت وجب عليه حينئذ ترك تعريف الترادف
لانه علم ايضا من التقسيم المذكور قلت انما عرفه بعد التقسيم
ليفرق بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وفي هذا الفصل مسائل
المسئلة الاولى في اثباته والمذاهب فيه ثلث لان اللفظ المشترك
اما ان يجب وقوعه او يستحيل وقوعه او يمكن وقوعه وكل
من هذه الثلثة مذهب لقوم والحق وعند المصنف الامكان
وابطل ادلة الوجوب وادلة الاستحالة اولا ثم اثبته اخرا
اذا عرفت هذا فنقول اوجب الاشتراك قوم لوجهين الوجه

للاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواعها وهي
غير متناهية والالفاظ المتناهية لانها مركبة من الحروف
المتناهية والمركب من المتناهي متناه وحينئذ فاذا وزع الالفاظ
متناهية على المعاني غير المتناهية لزم بقاء المعاني من غير لفظ لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب
من المتناهي متناه قلنا لا نسلم ان الالفاظ لجواز تكرار الحروف
مرارا غير متناهية ولا نسلم ان المعاني غير متناهية لا بد له من دليل
ولئن سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن
لا يلزم وجوب الاشتراك فان المعاني المقصودة اعني المعاني
التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية لكونها متصورة واذا كانت
متناهية فلا يلزم من توزيع الالفاظ عليها وجوب الاشتراك
واستدل الخونجي على ان المعاني متناهية بان المعاني لها كثرة
في نفسها وكل كثرة فلها النصف وكل ما له النصف فهو متناه
وهو كلام باطل لان المراد بالكثرة هو متناهية وان كانت اعم
من المتناهية وغيرها ولا نسلم ان لكل كثرة نصفا اذ النصف انما
يكون للكثرة المتناهية الوجه الثاني ان الوجود يطلق على الواجب
وعلى الممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا فيهما او في احدهما
لصح نفيه عنه لانه من خواص المجاز ووجود كل شيء عين ماهيته
لما ثبت في علم الكلام واذا كان كذلك فيكون وجود كل شيء
مخالفا لوجود الاخر لما هيات فيكون الوجود مقولا عليها
بالاشتراك اللفظي ورد هذا الوجه بان مفهوم الوجود زائد
على الماهية مشترك بين الموجودات كما ثبت في علم الكلام و
حينئذ يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا وان سلم ان الاشتراك

لفظي وان وجود كل شيء عين ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك
لا وجوبه وقوعه الذي هو مدعاكم لان وقوع الشيء لا يستلزم وجوب
وقوعه فان قلت يجب لان الوجود من الالفاظ العامة التي
يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها وقد
تقرر ان الوجود عين الماهية فوجب الاشتراك قلت
لا نسلم وجوب وقوع الالفاظ العامة في اللغات سلمناه لكن
لا نسلم كون معناه عين الماهية حتى يجب الاشتراك **قال**
واستحالة اخرون الى اخره **اقول** استحال وقوع المشترك قوم
اخرون واستدلوا عليه بان الاشتراك لا يفهم الغرض من التخاطب
وهو مقصود المتكلم لان دلالة المشترك بالنسبة الى معنييه متساوية
فلو فهم منه الغرض يلزم الترجيح بلا مرجح وانه باطل
واذا لم يفهم الغرض فيكون وقوعه مفسدة لما سيجيء في البحث
الثاني من هذا الفصل وما يكون مفسدة وجب ان لا يكون
ونوقض هذا الدليل باسماء الاجناس وتقريره ان يقال لو اوجب
عدم افهام الغرض من اللفظ عدم وقوعه وجب عدم وقوع
اسماء الاجناس لكونها لا تدل على خصوصيات مسمياتها لا نفيا ولا
اثباتا لكنها واقعة فبطل دليلكم والتحقيق في ذلك ان الغرض
من اطلاق اللفظ قد يكون فائدة اجمالية وقد يكون فائدة
تفصيلية والالفاظ المشتركة واسماء الاجناس وان لم تفد الفوائد
الاجمالية فلذلك وقعت **قال** والمختار امكانه الى اخره
اقول لما ابطل ادلة الوجوب والاستحالة ولم يكن ذلك
كافيا في امكان الوقوع اذ لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول
اراد ان يبين امكانه ووقوعه اولا ثم وقوعه في اللغات ثانيا

في القران ثالثها فالقول المختار عند المصنف والاكثر هو امكان
وقوع اللفظ المشترك لجواز ان يقع من واضعين بان يضع كل
واحد من القبيلتين لفظا لمعنى اخر ثم يشتهر الوضعان و لم
يتميز احدهما عن الاخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب
الاكثري له وجاز ان يقع ايضا من واضع واحد بان يضع لفظا
لمعنيين مختلفين لغرض الابهام والتمكن من التكلم بالمجمل حيث
يخل التصريح اما المسئول عنه كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى
الغار انه من هو رجل يهديني السبيل واما المجيب كما اذا استفسر
شخص عن شيء بعرفه مجملا لا مفصلا فيخاف من التصريح الى تعلق
من الكاذبين ومن السكوت ان يعد من الجاهلين فيطلق اللفظ
المشترك بينهما فاتي معنى يصح فله ان يقول ذا اردته وهذا هو
السبب الاقلي والمختار وقوع اللفظ المشترك في اللغات و
لبعض علماء من ان كل لفظ مستعمل في معنيين فهو اما متواطي
او حقيقة ومجاز كما زعموا ان لفظ العين وضع اولا للجارحة
المخصوصة ثم نقل الى الدينار لانه في العزة والصفاء كتلك الجارحة
والى الشمس والماء لان كلا منهما في الصفاء والضياء كتلك و
الدليل على الوقوع حصول تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك
عند اطلاقه كالقرء والجون وغيرهما من الالفاظ المشتركة اذ
لم يفهم منه احد المعنيين معينا فلو كان متواطيا او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر لما كان كذلك بل يسبق الى

الفهم القدر المشترك او المدلول الحقيقي ووقع اللفظ المشترك في القران
خلافا لبعضهم مثل قوله تعالى ثلثة قروء والقرء المشترك بين الطهر
والحيض لما عرفت ومثل قوله تعالى والليل اذا عسعس فان
العسعسة موضوع لاقبل وادبر فيكون مشتركا بينهما وانما
...لحق احدهما اللفظ المشترك الذي هو اسم والثاني اللفظ المشترك
الذي هو فعل قال الثانيه انه خلاف الاصل الى الغ اقول المسئلة الثانية
في ان الاشتراك خلاف الاصل على معنى انه اذا دار اللفظ بين الا
شتراك والانفراد الذي هو عدمه فالحمل على عدم الاشتراك اعني
الانفراد اولى لان احتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة
الى الانفراد لوجوه اربعة الاول انه لو ساوى احتمال الاشتراك
احتمال الانفراد لما تم فاهمني في كل لفظ فلم نفهم معاني اكثر الا
لفاظ من غير استفسار الثاني لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحا
بالنسبة الى احتمال الانفراد لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال
كون الفاظها مشتركة ومراد الشارع منها غير ما ظهر لنا من
معانيها وحينئذ لا يبقى التمسك بالنصوص مفيدا للظن فضلا عن العلم
الثالث ان استقراء الكلمات دل على ان الالفاظ المفردة
القلة تفيد الظن مرجوحيتها واورد الامام في المحصول على هذا
الوجه سؤالا وجوابا لا نسلم ان الكلمات المفردة اكثر بل المشتركة
اكثر لان الافعال باسرها مشتركة الماضي بين الانشاء والخبر والمضارع
بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف
بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك اغلب

وهي آية الرحمان واجاب عنه بان الغالب في الالفاظ الاسماء
والاشتراك نادر فيها فلما كان جمع الجواب الى الاستقرار
لم يبحث المصنف الى المراد منها لانه لم يتمسك في هذا الوجه الا بالاستقرار الرابع الاشتراك يتضمن مفسدة السامع ومفسدة اللافظ
اما تضمنه مفسدة السامع فلان السامع للمشترك ربما لم يفهم مراد
اللافظ منه وتعذر عليه الاستكشاف اما لانه يهاب الاستفسار
منه او لانه يستنكف السؤال او لانه يظن انه فهم مراد المتكلم وحينئذ
فربما فهم غير مراده وحكى ما فهمه من كلام اللافظ لغيره فيؤدي الى
جهل جمع عظيم ولهذا قيل في المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما تضمنه مفسدة اللافظ فمن
وجهين الاول ان الاشتراك يحوجه الى الافراد احيانا لانه
اذا تلفظ بالمشترك عبثا التلفظ ولم يفهم السامع مراده منه
فيجب التلفظ بما دل عليه بطريق الافراد فيقع تلفظه بالمشترك
عبثا الثاني ان اللافظ بالمشترك ربما يتكل على فهم السامع بان
تطلق انه تنبه لمراده مع انه لم يتنبه له فيضيع غرض اللافظ الى البين
ويتضرر به كمن قال احد اعط الفقير عينا على ظن انه
يفهم ان مراده الجارية ثم انه يعطيه الذهب فيضيع غرض السيد
ويتضرر به فاذا كان الاشتراك متضمنا لهذه المفاسد مع
كونه قليل الوجود فيكون مرجوحا قال الثالث مفهوما
المشترك الى آخره اقول اما ان يتباينا كالطهر والحيض
المسميين بالقرء او يتواصلا اي يكون بينهما تعلق وحينئذ

المسألة الثالثة في اقسام اللفظ المشترك باعتبار مفهوماته فنقول مفهوما المشترك صح

اما ان يكون احدهما جزء من الاخر كالممكن الموضوع للممكن العام
والممكن الخاص والعام جزء من الخاص او لازما له كالشمس الموضوع
للكوكب المضيء والضوء اللازم له وفيه نظر لان قول المصنف
او يتواصلا فيكون احدهما جزء الاخر او لازما له يشعر بحصر الا   قسام
في الثلثة المذكورة مع ان الاقسام بحسب العقل غير منحصرة
فيما ذكره لجواز ان يكون احدهما متعلقا بالاخر ولا يكون
احدهما جزء الاخر ولا لازما له بل يكون صفة له كما اذا سمي شخص   بل صح
اسود اللون بالاسود فقول الاسود عليه من حيث انه لقب
له وعلى القار بالاشتراك اللفظي قال الرابعة اي آخره
اقول ~~المسألة الثالثة في اقسام اللفظ المشترك باعتبار~~
~~مفهوماته فنقول مفهوما المشترك اما ان يتباينا~~ المسألة الرابعة
في انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه
ام لا ونحو بهذا البحث من المهمات فنقول اعلم ان معاني اللفظ
المشترك اما ان تكون متضادة او لا فان كانت متضادة فلا يمكن الجمع بينها   او لا فان كانت متضادة
في الاطلاق واحد كما اذا تعلقت بشيء واحد لا يتصور تعلقها به معا
كالقرء افرادا بعينه وقت كذا وهذا المحل حول فلا يجوز اعمال
فيها على سبيل الجمع لامتناعه او يمكن كما اذا تعلقت بشيء واحد
يتصور تعلقها به معا في اطلاق واحد كما يقال ذات الجون
او تعلقت بامور على سبيل التوزيع كما يقال اقرأت الهند
بهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وان لم تكن متضادة
فاما ان يمكن ان تكون متعلقة بشيء واحد سوادا كان ذلك التعلق

تعلق الفاعلية او المفعولية او غيرهما كما يقال يعجب زيدا العين
ويراد به جميع معانيه فانه يصح عقلا اعماله فيها وتجب لغة عند
الشافعي عند عدم قرينة مخصصة له باحد معانيه وان لم يمكن فاختلف
العلماء في جواز استعماله فيها فان ارادوا به انه هل يجوز ان يستعمل
لفظ مشترك ويراد به اطلاق واحد كل واحد من معانيه متعلقا
كل فرد منها بشئ بخصوصه تعلق ذلك المعنى به عن الشيء الذي
يتعلق به المعنى الاخر كما ذكرنا لا فالظاهر جوازه وكان المستدل
بالآية اراد به هذا المعنى وان ارادوا به انه هل يجوز استعمال
اللفظ المشترك مريدا به جميع معانيه متعلقا المجموع من حيث
هو بكل واحد من المذكورين معه سوا تصور تعلقه بذلك الفاعلين صح
المذكور اولا فالظاهر هو عدم جوازه وكان المانع انما منع هذا
اذ اصرفت هذا فلنرجع الى حل المتن وتنقيحه فنقول
جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو بكر من اصحابنا والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي اعمال اللفظ المشترك
في جميع مفهوماته الغير المتضادة معا على طريق الحقيقة وهو
المختار عند المصنف ومنع استعماله على هذا الوجه ابو هاشم
الجبائي والكرخي وابو الحسين البصري والامام ثم العلما الذين
اختلفوا فيما بينهم فمنهم من منعه لامتناع القصد اليهما في حالة
واحدة وانت تعلم ان امتناع القصد انما يكون ان لو تعلق المجموع
من حيث هو بشئ لا يتصور تعلقه به اما اذا كان على الوجه الذي ذكرنا

في امكانه ولا يمتنع ومنهم من منعه لان اللفظ لو وضع للمجموع فهؤلاء يجوزون
الاطلاق بطريق المجاز دون الحقيقة واليه ذهب الغزالي وابو الحسين
وهذا الدعوى انما يصح ان لو اريد بالجميع الكل المجموعي لا الكل الا
فرادي لنا على المذهب المختار وهو جواز استعمال المشترك في جميع
معانيه الغير المتضادة وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وذلك
لان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار وهما معنيان مختلفان صح
والمراد به في الاية كلا المعنيين اذ لا يتصور من الله الا المغفرة ومن
الملائكة الا الاستغفار والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير
في يصلون متعدد في الحقيقة لان فيه ضميرا يعود الى الله واخر
الى الملائكة فيتعدد الفعل المسند اليهما واذا تعدد الفعل خرج
البحث عن محل النزاع لانه حينئذ لا يكون اعمال لفظ واحد في مفهو جهته
بل اعمال اللفظين في مفهومين وذلك جائز اتفاقا قلنا في الجواب
عنه ان اردت بتعدد الفعل تعدده لفظا فممنوع وان اردت به
تعدده تقديرا فمسلم لكن الملفوظ يكون واحدا مرادا به المعاني المختلفة
وذلك عين المدعى واليه اشار بقوله قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو
المدعى وكذا وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه
الغير المتضادة معا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات له صح
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس وكثير حق عليه العذاب يدل على جوازه وانما قلنا بالوقوع

فيه لان لفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض و بين
الانقياد لانه المقصود منه و بسجود الناس وضع الجبهة على الارض
لان تخصيص كثير من الناس دون من علاهم ممن حق عليه العذاب
مع استوائهم في السجود بمعنى الانقياد دليل على ان الذي خصصوا به
من السجود هو وضع الجبهة فانه قيل حرف العطف بمثابة
العامل لكونه مفيدا للتكرار وحينئذ يكون تقدير الاية
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
هكذا بعدد كل حرف فعلا فتكون الفاظا متعددة مستعملة في
معاني مختلفة وذلك غير ما نحن فيه وزعم الفاضل المراقي
ورود هذا السؤال على الوجه الاول ايضا غافلا من ان العامل لفظة
حرف ان دون يسجدون فلا يتعدد بسبب العطف الا كلمة ان
وحينئذ لا يتوجه قلنا في جوابه لا نسلم ان حروف العطف بمثابة
العامل فان العامل ههنا واقع والحرف لا يقع وان سلم ان حرف
العطف بمثابة العامل لكن يكون بمثابة هذا العامل بعينه لكون
حرف العطف قرينة له وحينئذ يكون لفظا واحدا مرادا به معان
مختلفة وهو المطلوب والحق قرر هذا الجواب على هذا الوجه
وهو انا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل لاختلاف النحويين
في التوابع على ثلثة مذاهب بمثابة العامل مطلقا لا بمثابته مطلقا
بمثابته في البدل والعطف بالحرف ولو سلم لكان بمثابة العامل
المذكور اولا بعينه ولو كان بمثابته هنا اختل المعنى

لاقتضا

لاقتضائه ان يكون المراد بالسجود من الدواب والشجر والجبال
وضع الجبهة وهو ظاهر البطلان ثم قال والتبادر ان يقول
حيث امتنع حمله على ظاهر العامل بعينه حمل على ما يناسبه
بحسب ما يقتضيه القرينة كقوله علفتها تبنا وماء باردا واقول
ان هذا التقرير مع انه مخالف لما يقتضيه ظاهر كلام المصنف كما
سبق تقريره انما يتم ان كان المراد بالسجود المشترك في جميع معاني
المجموع من حيث هو اما لو حمل على جميع معانيه بحيث يسند
كل واحد من المعاني الى فاعل اخر على الوجه المذكور لا يتم اذ
لا يقتضي الى ما ذكره وحينئذ لا يحتاج في رد فيه الى
تقدير المناسب ثم قال وحملنا قول المصنف ولو سلم لكان
بمثابته على الوجه المذكور وان كان ظاهره اباه عن ذلك لانه لو
اجري على ظاهره لكان العامل المذكور معتدا بعينه كما اشار
اليه وحينئذ ان كان المراد جميع المعاني لم يستقم لامتناع نسبة
الجميع الى كل واحد من الفاعلين وكذا ان كان احدهما بعينه لان
المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني امتنع ان ينسب الى
الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وان كان
المراد بكل متعدد معنى مغايرا للاخر لم يكن الجواب جوابا لانه
اذا كان مغايرا في المعنى لم يكن بمثابته بعينه ولانه لا ينتج المطلوب
لانه اذا كان اول بمثابة العامل لم يكن استعمالا للفظ الواحد
في اكثر من مفهوم واحد في حالة واحدة واقول المختار ان يكون
المراد احدهما بعينه قوله لان المعنى المعين المنسوب الى الاول

والثاني امتنع ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب قلت لانسلم فان لفظة المعين المنسوب الى الكل
والثاني هو الانقياد وجائز ان ينسب الى الكل كمدارك تعدد معناها فان
قلت المراد في السموات الملائكة ومن في الارض الناس ان مرجح
من لذوي العقول لغة وحينئذ فالمعنى المنسوب الى الكل هو وضع
الجبهة قلت لانسلم ما ذكرتم لان المراد من في الارض لو كان
هو الناس لتكرر قوله وكثير من الناس بل اعم من ذلك وحينئذ
لا يتصور منه الا الانقياد بل لو قال لو كان المراد احد
المعنيين بعينه لم يكن محل النزاع لانه حينئذ يكون اطلاقا
للمشترك وارادة لاحد معنييه على التعيين وهو جائز اتفاقا فان
لو كان الصواب او نختار ان المراد كل معنى مقيد وهذا بر
هان اخر قوله لم يكن الجواب جوابا قلنا لانسلم قوله لانه
اذا كان مغايرا له في المعنى لم يكن مثبتا به بعينه قلنا لانسلم ان
ارادة المعنيين من لفظ يقتضي تعدده ولئن سلم انه لا يقتضي اذ لو
كان لفظ المشترك مع كل واحد من معانيه لفظا آخر لما وجد
المشترك اذ اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الذي له معان
مختلفة كما مر في تقسيم الالفاظ لكن مع كل معنى لفظ آخر
على هذا التقدير فلا يوجد لفظ واحد له معان مختلفة فلا يوجد
المشترك لكن المشترك موجود في اللغة بل في القرآن كما مر
فبطل ما ذكره ومن هذا علم ضعف قوله ان الواو اذا كان
بمثابة العامل لم يكن استعمال اللفظ الواحد في اكثر من مفهوم

مفهوم لان ذلك ايضا اعادة السؤال بعبارة اخرى وقد اجبنا عنه
فان قيل يحتمل وضع لفظ الصلوة والسجود في كل من الايتين
لمجموع معنيي كل منهما كما وضع لكل واحد من معنيي كل منهما فيكون
استعمال كل منهما في كل منهما اعمالا للفظ المشترك في بعض معانيه
لا في كله قلنا في الجواب عنه لو كان كذلك يكون مجموع مفهومي
الصلوة مسندا الى كل واحد من الله ومن الملائكة ومجموع
مفهومي الى كل واحد مما هو مذكور في الاية وهو باطل واعلم ان السجود مسند اه
التمسك بالايتين في صدد المسألة يقتضي ان يكون المتنازع فيه
انه يجوز ان يراد بالمشترك على سبيل الحقيقة كل واحد من
معانيه معا مسندا كل منها الى فاعل على الوجه المذكور في تحرير
المسألة ام لا والسؤال الاخير يقتضي ان النزاع انما وقع في
ان المجموع من حيث هو هل يكون مرادا من اللفظ المشترك
حقيقة ام لا وحينئذ نقول ان كان المتنازع فيه اطلاقه
على كل واحد من معانيه على الوجه المذكور فالسؤال غير متوجه
اصلا وان كان المتنازع فيه اطلاقه على المجموع من حيث هو حقيقة
فالتمسك في ذلك بالايتين ضايع لانهما تدلان على نقيض
المطلوب لامتناع اسناد المجموع الى كل واحد من المذكورات
في كل واحدة من الايتين كما عرفت قال احتج المانع الخ
اقول احتج المانع من استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه حقيقة بان اللفظ المشترك ان لم يضعه الواضع للمجموع
لم يجز استعماله فيه حقيقة وان وضعه له كان استعماله في بعض

معانيه دون الجميع وهو غير ما نحن فيه قلنا في جوابه انا نختار ان
اللفظ لم يوضع للمجموع قوله فلا يكون حقيقة فيه قلنا لا نسلم
لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع على سبيل الحقيقة
وهذا المنع مكابرة فان المجموع مغاير لكل واحد من المعاني فاذا
وضع اللفظ لكل واحد ولم يوضع للمجموع كان استعماله في
المجموع استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة فيه وذلك ظاهر
فلا وجه للمنع فان قلت لا فرق ههنا بين المجموع وكل واحد الا من
قبيل التي تحصل عند اجتماع الاجزاء فهي غير الاجتماع كالعشرة
الحاصلة من آحادها كما حققه الامام نصير الدين الطوسي في شرحه
للاشارات وح يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع
قلت في هذه الصورة لا تخلو من ان يكون المجموع عين الكل
الافرادي او غيره للكل الافرادي فان كان عينه نختار ان اللفظ مو
ضوع له قوله يلزم ان يكون المجموع بعض مدلولات قلت لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المجموع وكل واحد واحدا وان كان غيره
نختار ان اللفظ لم يوضع له وح لا يكفي الوضع لكل واحد في كون
اللفظ حقيقة في المجموع اذ وضع لاحد المتغايرين لا يقتضي كونه
حقيقة في المغاير الآخر ما لم يوضع له قال ومن المانعين
الى لفظ اقول ومن المانعين من استعمال اللفظ المشترك
في جميع معانيه من جوز ذلك في الجمع كقولك رأيت العيون
مريدا به جميع المعاني لانه متعدد لفظا من حيث التعدد ير
لما ثبت في علم النحو واذا كان متعدد لفظا من حيث التعدد

فكأنه استعمل بازاء كل واحد من المعاني لفظ برأسه وذلك جائز اتفاقا
بخلاف المفرد اذ لا تعدد فيه فاذا استعمل في جميع معانيه لزم من
الفساد ما عرفته وكذا جوز الاستعمال في السلب وان كان
مفردا لان النكرة في سياق النفي عام والعام كالجمع في التعدد
وكما جاز في السلب ايضا وكلا الفرقين ضعيفان اما الفرق بين الجمع
والمفرد فلان قول القائل اعتدت باقراء معناه اعتدت بقرء
وقرء وقرء فكما لا يصح ان يراد بالمفرد كلا مفهوميه فكذا لا يصح بلفظ
الجمع لانه لا يفيد الا عين ما افاده المفرد بناء على ان آحاد الجمع يجب
ان يكون من جنس واحد واما الفرق بين المفرد في جانب السلب و
بينه في جانب الاثبات فلان النفي لا يفيد الا رفع مقتضى الاثبات
فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا فكذا في جانب النفي هكذا
قاله الامام وفي كلا جوابيه نظر اما الاول فلانه لما سلم ان الجمع بمنزلة الا — لفاظ
المتعددة فكما جاز اطلاق الالفاظ المتعددة بازاء المعاني المتعددة
فكذا يجوز اطلاق الجمع عليها اللهم الا ان يقال ان الجمع بمنزلة الفاظ
متعددة يكون من جنس واحد فاذا اختلف معانيها لم تكن من جنس
واحد واما الثاني فلانه لما كذب الاثبات صدق النفي ضرورة الا ترى
ان الحكم الايجابي على المعدوم كاذب والحكم السلبي عنه صادق وفيه نظر قال — لايجابي
وينقل عن الشافعي والقاضي الى لفظ اقول نقل عن الشافعي والقاضي — في
ابي بكر وجوب حمل المشترك على جميع معانيه حيث لا قرينة معه تدل على
تعيين المراد منه لان حمله على جميع معانيه غير ممنوع لما ذكرنا فيجب ان
يحمل عليه اذ لو لم يحمل عليه فاما ان لا يحمل على شيء من معانيه وذلك
اهمال اللفظ بالكلية وهو ظاهر البطلان او يحمل على بعض معانيه دون
بعض وذلك ترجيح بلا مرجح لاستواء الوضع بالنسبة اليها وعدم

القرينة المعينة للبعض وسوا انضاف حال **قال** الخامسة المشترك
ان اخرج **اقول** المسئلة الخامسة فيما يتعين مراد اللافظ بالمشترك
منقول اللفظ المشترك اما ان يتجرد عن القرينة المخصصة او لا فان
كان يتجرد عن القرينة المخصصة فمجمل ان امتنع حمله على كل المعاني كما ذهب
اليه الامام في المحصول او محمول على جميع المعاني جوازا على المذهب المختار
ووجوبا على مذهب الشافعي كما عرفت وان قرن به القرينة المخصصة فاما
ان توجب اعتبار بعض مسمياته او اعتبار كلها او توجب الغاء بعض
مسمياته او الغاء كلها فان اوجبت اعتبار البعض مسمياته
او اعتبار كلها او توجب الغاء بعض مسمياته فاما ان توجب اعتبار
واحد من مسمياته كقولك رايت عينا باصرة وحينئذ تعين حمل
اللفظ عليه وزال الاجمال او توجب اعتبار اكثر من واحد
من مسمياته كقولك رايت عينا يرى به الالوان وحينئذ
تعين حمله على ذلك الاكثر عند من جوز اعمال المشترك في معنييه
و كان مجملا عند المانع من اعماله في معنيين وان اوجبت
اعتبار كل المسميات فكذا حكمها ولذلك لم يورده المصنف
لاندراجه تحت قوله او اكثر واما الامام فقد قال في المحصول
ان تلك المعاني ان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها
الى ظهور مرجح وان لم تكن متنافية فعند من يجوز اعماله في جميع معانيه
يجب حمله عليه لوجود القرينة وعند المانع مجمل ان تكلم به
مرة واحدة ولا اعتبار للقرينة عنده لكون الدليل الدال
على امتناع حمله على جميع معانيه قطعيا عنده وان تكلم به مرتين فصاعدا
فمحمول على جميع معانيه للقرينة الدالة على اعتبارها و انتفاء المانع

من حمله عليها للجواز ان يريد بكل تكلم معنى اخر وان اوجبت الغاء بعض
معانيه كقولك رايت عينا لا يتقوم به الاشياء فينحصر المراد في الباقي
من معانيه بعد الالغاء وذلك البعض صاحب القرينة الذي يقتضي القرينة الغاءه
فان كان الباقي بعد الالغاء واحدا تعين حمله عليه اذ هو بالحقيقة هو
القسم الاول من القسم الاول وهو الذي قرن به ما يوجب اعتبار واحد
وان كان الباقي اكثر فعند المجوز محمول عليه وعند المانع مجمل اذ هو بالحقيقة
هو القسم الثاني من القسم الاول وهو الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض
والبعض اكثر من واحد فالقسم الذي قرن به ما يوجب الغاء البعض
يرجع الى القسم الذي قرن به ما يوجب اعتبار البعض وان اوجبت
الغاء كل واحد من مسمياته فيمتنع حمله عليها فيحمل على مجازات
تلك الحقائق الملغاة فتلك الحقائق اما ان تكون متساوية بحيث لو
قطع النظر عن القرينة الملغية لم يكن بعضها ارجح من البعض اولا فان
كانت متساوية فمجازاتها اما ان تكون متساوية في القرب الى حقائقها
اولا فان كانت المجازات ايضا متساوية فهل يجب حمله على جميعها او يجوز
او يتوقف فيه الخلاف المذكور في المشترك بالنسبة الى حقائقها وعند المصنف
مجمل واليه اشار بقوله فان تساويا وان لم تكن المجازات متساوية على
تقدير تساوي الحقائق بل بعضها اقرب الى حقيقته حمل اللفظ عليه
مجمل لرجحانه بالاقربية وهو المراد بقوله على الراجح وان لم تكن الحقائق
متساوية فالمجازات ان كانت متساوية حمل اللفظ على مجاز حقيقته
راجحة واليه اشار بقوله او اصله وان لم تكن المجازات ايضا متساوية
فالراجح منها ان كان مجاز الحقيقة الراجحة تعين للحمل عليه للترجيح من
وان كان مجاز الحقيقة المرجوحة بقي اللفظ مجملا بالنسبة اليهما لان لكل منهما
رجحانا على الاخر من وجه فاستويا واليه اشار بقوله فان ترجح
مجمل احدهما واصل الاخر واعلم ان في جواز رجحان بعض الحقائق المشترك نظرا اذ رجحانه

ثبانی الاشتراک قال الفصل السادس الی اخره اقول الفصل السادس
من الباب الاول في بيان تعدل اللفظ الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا الحقيقة
فعيلة ماخوذة من الحق والحق لغة الثابت لانه نقيض الباطل المعدوم والفعيل
قد يكون لغة فاعل كالعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح بمعنى المجروح
فالفعيل المشتق من الحق اي كان بمعنى الفاعل كان معناه الثابت وان
كان بمعنى المفعول كان معناه المثبت نقل من الامر الذي له ثبات الى العقد
المطابق للواقع لانه اولى بالوجود من العقد غير المطابق ثم نقل من العقد
المطابق الى القول المطابق لهذه العلة بعينها ثم نقل الى المعنى المصطلح
وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فاللفظ كالجنس
لشموله الحقيقة وغيرها والباقي كالفصل لها يميزها عن غيرها وقولنا
المستعمل صفة اللفظ يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل وقولنا
فيما وضع له يخرج المجاز وقولنا في اصطلاح التخاطب تدخل فيه الحقائق
الثلث كما يخرج عنه مجازاتها والتاء الداخلة على الفعيل المشتق من الحق
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة قال الشارح هذا اذا كانت
الحقيقة فعيلة بمعنى المفعول حتى يستوي فيه المذكر والمؤنث فاما اذا كانت
بمعنى الفاعل كانت جارية على القياس اذ لا يستوي فيه المذكر والمؤنث
وفيه نظر لانا سلمنا ان الفعيل اذا كان بمعنى الفاعل لا يستوي فيه المذكر
والمؤنث لكن انما يكون ادخال التاء في لفظ الحقيقة جاريا على القياس
وانما يكون كذلك ان لو كان مدلولها لغة او اصطلاحا مؤنثا لكنه ليس كذلك
لان الثابت والعقد المطابق واللفظ المطابق واللفظ المستعمل فيما وضع له
كل واحد منها مذكر واذا كان كذلك كان لفظ المصنف والتاء لنقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية صحيحا من غير تفصيل اللهم الا ان يقال الحقيقة
فعيلة من الحق بمعنى الثابتة والمثبتة نقل الى العقيدة المطابقة ثم الى اللفظة المطابقة
ثم الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فيقدر مدلو
لاتها مؤنثات حينئذ يكون للمقال وجه والمجاز مفعل من الجواز

معنى العبور وبناء المفعل مشترك بين المصدر والمكان فكونه حقيقة
فيهما نقل من المصدر او المكان الى الفاعل الذي هو الجائز ثم من
الفاعل الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه لمناسبة
المعنى المصطلح بحسب التخاطب فاللفظ كالجنس وقولنا في حقيقته
المستعمل يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل وقولنا في غير ما وضع
له يخرج الحقيقة وقولنا بحسب المصطلح فان لا بد بين المعنى الحقيقي
والمجازي من علاقة اعتبرتها العرب فالمجاز بحسب المعنى المصطلح مجاز
في الدرجة الثانية كما ان الحقيقة بحسبه مجاز في الدرجة الثالثة واما قال
المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور لان المجاز ليس مفعلا من الجواز بمعنى لا
مكان وذلك لان اللفظ يجوز من المدلول الحقيقي الى المجازي واما
معنى الامكان فغير مناسب للمعنى فيه وان قدر فيؤول الى العبور
قال وفيه مسائل الى اخره اقول في هذا الفصل مسائل ثمان
المسئلة الاولى في ان الحقايق كلها موجودة وذلك لان الحقيقة تنقسم
الى اللغوية والعرفية والشرعية واتفق العلماء على ان الحقيقة
اللغوية موجودة لان هنا الفاظا وضعت لمعاني استعملت فيها
بعد الوضع كالانسان والفرس وغيرهما وكذا اتفقوا على ان
الحقيقة العرفية ايضا موجودة اما العامة فكالدابة فانها موضوعة
في اللغة لكل ما يدب في الارض لانها مشتقة من الدبيب ثم
خصصها العرف العام ببعضها ونحو كالملك فانه مشتق من الالوكة
وهي الرسالة نقله اهل العرف العام الى بعض الرسل واما الخاصة
فكما لكل طائفة من العلماء اصطلاحات تخصهم كالقلب والنقض
والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين
والرفع والنصب والجر للنحاة فان لكل واحد منها معنى خاصا في
اللغة ونقل اهل العرف الخاص الى معنى مصطلح عندهم كما سيجي في باب
القياس من بيان القلب والنقض والجمع والفرق ان شاء الله تعالى
وانما اقتصر في التمثيل على مصطلحات الفقهاء لانه يناسب المقام

قال الامام المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور ... (حاشية في الهامش)

دون غيرها قال واختلفوا في وجود الحقيقة
الشرعية هي الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع وانما خصصناها
بالاسم لان الاستقراء دل على عدم الفعل الشرعي الا بالتبع وهو اما يجري
على الفعل كالصلوة والزكوة واما يجري على الفاعل كالمؤمن والفاسق والمعتزلة
سموا هذا النوع من الاسم دينية فرقا بينه وبين ما يجري على
الفعل اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجود الحقيقة
الشرعية على ثلثة مذاهب لان هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في معان
فتلك المعاني اما ان تكون حقايقها اللغوية بعينها اولا وما ليس حقيقتها
اللغوية اما ان يكون تلك الالفاظ منقولة اليه لمناسبة اولا لمناسبة
فهذه ثلثة اقسام كل قسم منها مذهب لطائفة فنقول منع القاضي ابو بكر
وجود الحقايق الشرعية مطلقا سواء كانت دينية او غيرها واضطربت
عبارات القوم في التعبير عن مذهبه فالاستاد قال في شرحه لمختصر
المنتهى ان القاضي ذهب الى ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل
اللغة كالصوم والصلوة والايمان والكفر في المعاني الشرعية لم تخرج
بذلك عن وضعهم الحقيقي بل هي مقرة على حقايق اللغات لم تنقل
الى غيرها ولم تزد في معناها وعبر الفاضل المولى عما ذكره الاستاد
بان مذهب القاضي ان هذه الاسماء مبقاة على حقايقها اللغوية و
لم تنقل الى غيرها وصرح بعد ذلك بسطور ان مذهب القاضي هو
ان المعاني الشرعية التي استعملت هذه الالفاظ فيها انما
هي حقايقها اللغوية وقال المحقق ان مذهب القاضي هو ان كل
ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وبين الكلامين
بون بعيد وكلام الاستاد اولى بان يتبع لعلو مرتبته ولكونه
موافقا لسياق كلام المختصر واثبت المعتزلة الحقايق الشرعية
مطلقا لان مذهبهم ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه الالفاظ
بازائها من غير ملاحظة للمعاني اللغوية ومناسبة بينها وبين المعاني الشرعية

والحق عند المصنف ان هذه الالفاظ مجازات اللغوية واشتهرت في المعاني الشرعية
بحيث صار استعمالها في معانيها اللغوية مهجورا في الشرع وهو المراد
بكونها حقايق شرعية فهذا المدعى انما يثبت لو تثبت امور احدها ان
هذه المعاني ليست حقايقها اللغوية كما هو مذهب القاضي وثانيها
ان هذه الالفاظ صارت حقايقها شرعية لاشتهارها في المعاني الشرعية
كما هو مطلوبه وثالثها ان هذه الالفاظ لم توضع ابتداء بازاء هذه
المعاني الشرعية كما هو مذهب المعتزلة فاشار الى بطلان مذهب
القاضي بقوله انها مجازات لانا نعلم بالضرورة ان هذه المعاني ليست
حقايقها اللغوية واشار الى ما هو الحق عنده وهو صيرورتها حقايق
شرعية بقوله واشتهرت لانه لو لم تصر مشهورة في هذه المعاني
بحيث هجر في الشرع استعمالها في حقايقها في الشرع واشار
الى بطلان مذهب المعتزلة بقوله لا موضوعات مبتداة لانها لم تكن
عربية اذ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني واذا لم
تكن عربية لم يكن القرآن عربيا لاشتماله على ما ليس بعربي حينئذ
لكن كون القرآن غير عربي باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه
قرانا عربيا ونحوه من الايات الدالة على كونه عربيا نحو قوله تعالى
وزعم الفاضل الرازي ان قوله ونحوه اشارة الى مجازات عربية فانها مثل
العربية التي من العرف في الاستعمال عند وجود العلاقة وانها
واقعة في القرآن لا ساوي هذه عبارته وهذا الكلام تخبط لا مفهوم
له ظاهرا فان قيل على التمسك بقوله تعالى وكذلك انزلناه قرانا
عربيا في كون القرآن عربيا بان المراد منه بعض القرآن لا كله اذ
الضمير للسورة ويجوز اطلاق اسم القرآن على بعضه فان الحالف
على ان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض منه واذا كان بعض القرآن
يسمى قرانا فجاز ان يشتمل على ما ليس بعربي مع ان السورة كلها عربية
قلت في الجواب عنه لا نسلم ان بعض القرآن يسمى قرانا بل القرآن

اسم المجموع وما ذكرتم من الدليل وان دل على ان بعض القرآن يسمى
قرانا لكن عندنا بحقيقته وسوانه تصدق ان هذا بعض القران لا كله
فعلم بان تسميته بعض القران بالقران انما هو بالمجاز فيكون المراد
من قوله انا انزلناه قرانا عربيا مجموع القران اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكرتم وفيه نظر لان المعارضة انما تتم ان لو صدق
على السورة انه بعض القران لا القران وهو ممنوع وظاهر انه يصدق
عليه انه قران اذ لا يلزم من نفي كل الشئ عن شئ نفي اسمه عن ذلك الشئ
كبعض الماء فانه يصدق عليه انه ليس كل الماء مع انه يصدق عليه انه
ماء فان قيل سلمنا ان المراد بقوله انا انزلناه قرانا عربيا مجموع
القران لكن لم لا يجوز اشتماله على ما ليس بعربي قوله لانه ح لكن
يخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فان تلك كلمات قلايل فلا تخرج
القران عن كونه كقصيدة فارسية مثلا فيها الفاظ عربية ولا يكل
فان اشتمالها عليها لا يخرجها عن كونها فارسية فكذا ههنا
قلنا في الجواب عنه ان اشتمال القران على تلك الكلمات وان
كانت قلايل تخرجه عن كونه عربيا اذ لو لم تخرجه لما صح استثناؤها
منه وقد صح اذ يصح ان يقال القران عربي الا الالفاظ الشرعية
وكذا الكلام في القصيدة الفارسية المشتملة على قلايل من الالفاظ
العربية اذ يصح ان يقال هذه القصيدة فارسية الا تلك الالفاظ
العربية فان قيل سلمنا ان اشتمال القران على ما ليس بعربي يخرجه
عن كونه عربيا لكن لم قلتم بان تلك الكلمات لو كانت موضوعات
مبتدأة قوله لان واضع العربية لم يضعها بازائها قلنا في الجواب
عنه لم لا يجوز ان يكون اللفظ العربي ما يستعمله العرب
سواء كان في معناه الذي وضعه الواضع بازائه او في غيره واذا
كان كذلك فيكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب اياها
في لغتهم واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ وان كانت موضوعات

مبتدأة عربية فلا يلزم من اشتمال القران عليها ان لا يكون عربيا قلنا في الجواب
عنه ان استعمال العرب تلك الالفاظ في معانيها الشرعية دون معانيها
الشرعية اللغوية لا يكفي في كونها عربيا لان تخصيص الالفاظ باللغات انما
هو بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها واذا كان كذلك
فاذا دلت على معان لم يضعها واضع العربية بازائها لم تكن عربية
فان قيل ما ذكرتم من الدليل على ان القران كله عربي غير مشتمل
على ما ليس بعربي منقوض بالمشكاة فانها هندية معناها الكوة
والقسطاس فانه رومي معناه الميزان والاستبرق والسجيل فانهما
فارسيان معناهما الديباج الغليظ والتركيب من سنك وكل مع انها
مذكورة في القران فيكون مشتملا على ما ليس بعربي قلنا في الجواب
عنه ان كون هذه الالفاظ من تلك اللغات لا ينافي كونها عربية
لجواز ان يضعها واضع العربية بازائها وضعها واضع تلك اللغات
بازائه اذ توافق اللغات في الوضع غير ممتنع كالصابون والتنور
واليه اشار بقوله قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى قال
وعورض بان الشارع اي الله تعالى اخترع عورض الدليل الدال على
كون هذه الالفاظ مجازات مشهورة لا موضوعات مبتدأة وتقرير
ما ذكرتم لكنه معارض بدليلين اجمالي وتفصيلي يدل كل منهما على انها
موضوعات مبتدأة اما الاول الاجمالي فتقريره ان نقول ان
الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلم تضع لها الفاظ لان
وضع اللفظ لمعنى مشروط بتعقله وكانت الحاجة ماسة الى تعريفها
المكلف فلا بد لها من الفاظ موضوعة من قبل الشرع بازائها تدل
عليها وتعبر بها عنها ليمكن للمكلف معرفتها قلنا في الجواب عنه
كفى التجوز في ذلك وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم ان هذه
المعاني حدثت فلا بد لها من الفاظ تدل عليها اذ لا بد من الفاظ مو
ضوعة بازائها تدل عليها وتعبر بالحقيقة ممنوع لان النزاع

لم يبق الا فيه ثم لابد ان يكتفى بالمجاز بان يدل عليها و
يعبر عنها بالفاظ تدل عليها مجازا لما بينها وبين معانيها
اللغوية من العلاقة المعتبر نوعها في العربية كالصلوة فانها
في اللغة موضوعة للدعاء ثم اطلقت على المعنى الشرعي مجازا
لما بينهما من العلاقة المعتبرة وهي كون الدعا جزءا من المعنى الشرعي
حتى يكون من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان اردتم به انه لابد
لها من الفاظ كيف كانت يعبر بها عنها نسلم لكن لا يلزم منه كونها
دالة عليها حقيقة لجواز ان تدل عليها مجازا كما مر واما ان في
التفصيلي فهو ان يبين في كل واحد من هذه الالفاظ انها مستعملة
لا في معانيها الاصلية والمصنف بينه في لفظ الايمان وحده
وتقريره حسب ما ذكره هو ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق
نقلا عن ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان الايمان عبارة عن الاسلام
اذ لو كان مفهومه غير مفهومه يلزم امران احدهما ان لا يكون
مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه لكن الايمان مقبول اتفاقا وثانيهما عدم جواز استثنائه كما بين
في موضعه لكن الاستثناء صحيح بل واقع لانه قد قال تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
فانه استثنى المسلم من المؤمن لان لفظة غير من ادوات الاستثناء
فثبت ان الايمان عبارة عن الاسلام والاسلام عبارة عن الدين
المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين المعتبر
عند الله تعالى هو الاسلام لان هذه السابقة تشعر بهذا المعنى
والدين عبارة عن فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة

الاسلام المؤمن لانه ح
احدهما يكون مفهوم متغاير المفهوم
الاخر فلا يكون احدهما
من جنس الاخر فلا يصح
استثناؤه

وذكر

وذكر دين القيمة اي المعتبر ولفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم فيجب
ان يكون كل ما تقدم دينا معتبرا وكل ما تقدم فعل الواجبات لان
ما تقدم ذكره انما هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وهما من الافعال
الواجبة فالدين فعل الواجبات ويلزم من هذا القياس المفصول
ان يكون الايمان فعل الواجبات واذا كان الايمان في اللغة عبارة
عن التصديق وفي الشرع عن فعل الواجبات فيكون مفهومه الشرعي
مغايرا لمفهومه اللغوي بالكلية فيكون من مخترعات الشرع ويلزم
ما ذكرنا واعترض على الاستدلال على المقدمة الاولى من هذا الدليل
وقال لا نسلم ان الايمان لو لم يكن هو الاسلام لم يكن مقبولا من
مبتغيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الايمان دينا وهو ممنوع واما
التمسك بالاستثناء الواقع في الاية فضعيف لان هذه السابقة
لا تدل على الاستثناء فان قولنا اخرجنا من هذه القرية
من كان فيها من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود
ليس استثناء اليهود من النصارى والا لوجب ان يكون اليهود
والنصارى واحدا على ما زعمه سلمنا لكنه استثناء منقطع تقديره
فما وجدنا فيها من البيوت غير بيت من المسلمين وحينئذ لا يلزم
كون المؤمن مسلما سلمنا لكن لا يلزم منه كون الايمان اسلاما
الذي هو المقصود اذ لا يلزم من كون الضاحك كاتبا ان يكون
الضحك كتابة وفيه نظر لان مفهوم الضاحك لو كان مفهوم الكاتب
كما لزم من تقديرنا كون مفهوم المؤمن مفهوم المسلم لكان
الضحك كتابة وعلى المقدمة الثانية بانا لا نسلم ان الاسلام هو
الدين لان ما ذكرتم انما يدل على ان الدين هو الاسلام والمطلوب
عكسه وهو جزئي فلا ينتج في الشكل الاول وهذا الاعتراض و
ان كان اورده الفاضل الرازي على هذه المقدمة دون الاستدلال لكنه
لما اورده بعينه على مقدمة اخرى حسب ما ادى نسبناه الى

الى الاستثناء وفيه نظر فان المستدل يدعي ان مفهوم الاسلام
مفهوم الدين لا ان الاية تدل على ان مفهوم الدين مفهوم الاسلام
فيكون مفهوم الاسلام مفهوم الدين وحينئذ لا يرد ما ذكره
ولا حاجة فى دفع الاعتراض الى ما قاله واعترض الامام على المقدمة
الثانية وقال ان لفظة ذلك فى قوله تعالى وذلك دين القيمة من
اسماء الاشارة الى الوحدانى والذكران فلا يجوز صرفها الى امور كثيرة
كالواجبات ولان المؤنث ما قامه الصلوة فلابد من اضمار شيء
يكون واحدا مذكرا حتى يمكن ان يكون اشارة ثم اتكلم ان قد تقدم ذكر
الواحد المذكر لفظ الدين امر تم به لكونه مدلولا لقوله تعالى وما امروا
حتى يصير تقدير الاية ذلك الذى امرتم به دين القيمة فنحن نقدر واحدا
اخر مذكرا وهو لفظ الدين المخلص لكون قوله تعالى مخلصين
له الدين دالا عليه حتى يصير التقدير وذلك الدين المخلص دين القيمة
ونقول اضمارنا اظهر من اضماركم وانسب وانما قلنا انه على تقدير
اضمارنا لا نخرج الايمان عن لغة العرب بالكلية بخلاف اضماركم
واما انسب فلما قوله وهو الدين اظهر من هو قولكم ذلك
الدين امرتم به من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة دين القيمة لانه
على مذهبكم لان من قال الدين فعل الواجبات فهو انما
يقول انه فعل الواجبات باسرها دون بعضها والمذكور فى الاية
انما هو بعضها وهو اقام الصلوة وايتاء الزكوة دون غيرهما
من الحج والصوم وساير الواجبات فما ضمرتم لا يكون
صحيحا على مذهب من المذاهب والمعتذر يعتذر عن صرف
ذلك الى المؤنث بصرفه الى اقام الصلوة وما دون اقامتها فلم
يلزم ما ذكره وانما اطنبت الكلام بايراد هذه الاعتراضات ان صح
بتمامها بعدها لانها كانت مورودة فى شرح الفاضل المراعى فربما

بتوهم اختصاصها به وليلا يخلو الكتاب عما ذكرنا من الفوائد **قال**
قلنا فى الشرع الى اخره **اقول** قلنا فى الجواب عن الدليل التفصيلي
للمعتزلة الدال على ان الايمان فى الشرع فعل العبادات ان
مفهوم الايمان فى الشرع تصديق خاص وهو تصديق النبي فى كل امر
دينى علم مجيئه به ضرورة فيكون حقيقة شرعية ومجازا لغويا
من باب اطلاق الجزء على الكل كما بينا فى الصلوة وما ذكروا من
الدليل فمقدماته ممنوعة لان من مقدماته ان الايمان هو الاسلام
والاسلام هو الدين وهما ممنوعتان اذ لو صحتا لكان مفهوم الايمان
مفهوم الاسلام والدين لكن مفهوم الايمان يغاير مفهوميهما لغة وشرعا
اما لغة فلان الاسلام فى اللغة الانقياد والدين الطاعة والعمل
الظاهر وهما غير ان مفهوم الايمان لغة اعنى التصديق واما شرعا
فلان مفهوم الايمان شرعا لو كان عين المفهوم الشرعى للاسلام
لما جاز فى الشرع اثبات احدهما ونفى الاخر لكنه وقع فى قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه نفى الايمان
واثبت الاسلام وللقايل ان يقول جاز ان يكون المراد فى الاية مفهوميهما
ميهما اللغويين حتى يكون معناها ان الاعراب ما صدقوا جهرا صلح
ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ لا يلزم من تغاير مفهوميهما اللغويين
تغاير مفهوميهما الشرعيين فان قلت لو لم يكن مفهوماهما متحدين
لما جاز استثناء احدهما من الاخر وقد استثنى كما مر قلنا
انما جاز استثناء المسلم من المؤمن لصدق المؤمن على المسلم بسبب
ان تصديق النبي عليه شرط لصحة الاسلام شرعا لا ان مفهوم
احدهما مفهوم الاخر قال الطيبي فيكون كل مسلم مؤمنا دون العكس
لجواز ان يكون المصدق فاسقا وللقايل ان يقول هذا مناف لقوانه
لغة

فلم يؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاية تدل على ان المؤمن اخص
من المسلم او مباين له وفيه نظر المذكور **قال** فروع ثلاثة لمسائل
اقول هذه ثلث مسايل متفرعة على القول بالنقل اي على
مذهب المعتزلة دون مذهب القاضي والمذهب المختار عند المصنف
المسئلة الاولى النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ متى دار بين
كونه منقولا وبين كونه غير منقول فالحمل على كونه غير منقول اولى
لوجهين الاول ان الاصل في الاشياء بقاء ما كان على ما كان كما
سيجي في الاستصحاب والنقل مناف لهذا الاصل فيكون مرجوحا
الثاني ان النقل يتوقف على مقدمات ثلث احدها وضع اللفظ
بازاء المعنى الاول المنقول عنه واليه اشار بقوله ... والا يتوقف
على الاول وثانيها نسخ المعنى الاول بان يهجر الاستعمال فيه
مهجورا واليه اشار بقوله ونسخه وثالثها وضع اللفظ بازاء المعنى
الثاني المنقول اليه واشار اليه بقوله ووضع ثان وغير المنقول
لا يتوقف الا على الوضع الاول فقط واذا كان كذلك فيكون النقل
متوقفا على مقدمات اكثر مما يتوقف عليه غير المنقول فيكون مرجوحا
لانه اندر وجودا من المتوقف على مقدمات اقل **قال**
الثاني الى آخره **اقول** الفرع الثاني على القول بالنقل هو ان
الاسماء الشرعية وهي الاسماء التي نقلها الشرع من معانيها
اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة وذلك لان الاسماء المتواطية
منها وهي التي صدقت على افراد تساوت في مسمياتها موجودة
كالحج والصوم والزكوة وكذا الاسماء المشتركة منها ايضا موجودة
كلفظ الصلوة فانها تطلق على الصلوة ذات الاركان الفعلية
والقولية كالفرائض المكتوبة حالة الامن والرفاهية وعلى العادمة

لجميع

لجميع الاركان الفعلية والقولية كصلوة المصلوب فانها فقدت
القيام والركوع والسجود والقعود دون القيام فيكون مشتركة
بينها وعلى العادمة لبعضها كصلوة الجنازة اذ عدم فيها الركوع
والسجود والقعود دون القيام فيكون مشتركة بينها اذ الاصل
في الاطلاق الحقيقة والمعتزلة سموا الاسماء الشرعية الجارية
على الذوات كالمؤمن والفاسق اسماء دينية تفرقة بينها وبين
الاسماء الشرعية الجارية على الافعال كالصلوة والحج وغيرهما كما عرفت
قال الامام في المحصول واما الالفاظ المترادفة الشرعية فالاظهر
انها لم توجد لان الترادف على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة وفيه
نظر لانه لو صح ما ذكره وجب ان لا توجد الاسماء المشتركة الشرعية
لان الاشتراك ايضا خلاف الاصل واما الحروف الشرعية فلم
توجد بالاستقراء واما الفعل الشرعي فقد وجد بتبعية الاسماء　موجود
الشرعية بان اشتق منها افعال الشرعية **قال** الثالث الى آخره
اقول الفرع الثالث صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت
امثالها انما هي للاخبار بحسب اللغة وتستعمل في الشرع
للاخبار ايضا واما اذا استعمل في الشرع عند استحداث
الاحكام فهل هي للاخبار كما كانت بحسب اللغة او نقلت منه
الى انشاء العقود والفسوخ فيه خلاف والحق انها نقلت
من الاخبار الى الانشاء حينئذ لوجوه ثلثة الاول ان الصيغ
كطلقت لو لم تكن للانشاء لكانت للاخبار وحينئذ لو وجب
ان كانت للاخبار عن الماضي او الحال ثم لم تكن قابلة للتعليق
على شرط لان التعليق عبارة عن توقف دخول شيء في الوجود
على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون كذلك لكنها
قابلة للتعليق لاعتبار قول القايل طلقتك ان دخلت في

الدار

والحكم بوقوع الطلاق فيه لو دخلت وان كانت اخبارا عن
المستقبل وجب ان لا يقع الطلاق بقوله طلقتك كما
اذا قال سوف اطلقك لكن الطلاق يقع به اجماعا الثاني
لو كانت هذه الصيغ للاخبار فاما ان يكون صادقة او كاذبة
اذ الاخبار لا يخلو عنهما وكلاهما باطل لانها ان كانت
كاذبة لم تعتبر في الشرع لكنها معتبرة فيه اجماعا وان كانت
صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها لان ما لا يقع
مدلوله من الاخبار لا يكون صادقا ووقوع مدلولاتها اما
ان يتوقف على صدقها فيلزم الدور لتوقف كل واحد من
وقوع المدلول والصدق على الاخر او يتوقف على غير صدقها
وهو باطل اتفاقا وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم الدور قوله لانها
لو كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك الثالث لو كانت هذه الصيغ للاخبار
ولو قال للرجعية طلقتك وجب ان لا يقع الطلاق
به لان هذه الصيغة صيغة الماضي بحسب اللغة
فلو كانت للاخبار لكانت اخبارا عن الماضي ولا يقع به الطلاق
كما لو قال لها طلقتك ونوى الطلاق اتفاقا وفيه نظر لانه
جاز ان يكون اخبارا عن الحال فلذلك يقع واذا
بطل كونها للاخبار بالوجوه الثلثة تعين كونها للانشاء
وهو المطلوب **قال** المجاز اما في المفرد الى قوله **اقول**
لما فرغ عن الفصل الاول في مباحث الحقيقة شرع في الفصل
الثاني في مباحث المجاز فنقول المجاز اما ان يقع في المفرد
من الالفاظ من حيث هو مفرد او في المركب من حيث

الماضي ولا اخبار ... عند ... الطلاق ... الماضي يقع به الطلاق حق صح

هو مركب

هو مركب او فيهما جميعا اما المجاز الواقع في المفرد من الالفاظ
مثل اطلاق لفظ الاسد على الشجاع فانه مستعمل في غير موضوعه
الاصلي المناسبة واما الواقع في المركب فهو ان يستعمل كل
واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي ويسند الفعل
الى غير فاعله الحقيقي مثل قول الشاعر اشاب الصغير
وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي وكل واحد من هذه
الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه لا
ولاشابة مسندة الى كر الغداة الذي هو غير فاعلها الحقيقي
لان المشيب هو الله تعالى واما الذي يقع في المفردات
والاسناد معا كقولك لمن تراعيه احياني اكتحالي بطلعتك فانه
استعمل لفظ الاحياء في غير موضوعه الاصلي لانه اراد المسرة
وكذا لفظ الاكتحال لانه اراد به الرؤية ثم اسند المسرة الى الرؤية
التي هي غير فاعلها الحقيقي لان الفاعل للمسرة هو الله تعالى
والحق ان اسناد الاحياء الى الاكتحال مجاز ... اسناد المسرة
الى الرؤية لان اللغة لم تبن على مذهب الاشعري فعلم من هذه
الامثلة وقوع المجاز في اللغة فاما انه هل يجوز وقوعه في كلام
الله تعالى وكلام رسوله ام لا ففيه خلاف فذهب ابو بكر بن داود
الاصفهاني الى منع وقوعه فيهما والحق جواز وقوعه فيهما
لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان الظاهر
من لفظ الارادة غير مراد لامتناع كون الجدار مريدا
فوجب صرفها الى غير الظاهر وهو المجاز قال ابن داود
محتجا على ما ذهب اليه بان المجاز فيه التباس لكونه لا ينبئ عن
معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لانه مباين للشرع

صح

قلنا في الجواب ان المجاز انما يستعمل في الشرع مع القرينة
ولا التباس معها ثم قال مرة اخرى محققا حجته بالقران
بانه لو وقع المجاز في القران لكان الله متكلما بالمجاز و لو كان
متكلما بالمجاز لجاز ان يقال له تعالى انه متجوز لان المتجوز هو المتكلم
بالمجاز لكن لا يطلق عليه المتجوز اجماعا قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول انه يجوز اطلاق المتجوز عليه لغة وانما لا يطلقونه عليه
شرعا لعدم الاذن الشرعي في اطلاقه عليه لكون اسماء الله تعالى
توقيفية الثاني لو اطلق المجوز عليه باعتبار صدور التجوز عنه لاوهم
ذلك الاتساع فيما لا ينبغي ان يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكار
والمتشدد وذلك غير جائز قال الخنجي في تقرير الوجه الثاني وهو قوله
اولا بها هو لاتساع فيما لا ينبغي بهذه العبارة اي لو جاز استعمال
المتجوز في الله وان ارتكب التجوز لان المتجوز اشتقاقه من التجوز
وهو التوسع فيوهم انه تعالى مصدر للاتساع في الامور التي لا تليق
بالحضرة وهذا كلام لا مفهوم له ولا دلالة للمشروح عليه وفيما ذكرنا
غنى عن امثال ما ذكره **قال** الثالثة اي النوع الثالث افهم
المسئلة الثالثة في عد العلاقات المصححة للاطلاق المجازي لابد لا
طلاق على المدلول المجازي ان يكون بينه وبين المدلول الحقيقي علاقة
ولا يصح اطلاق كل لفظ على كل ما لم يكن مشابها وهو باطل ويجب ان يكون
تلك العلاقة مما اعتبرها العرب والا لم يفد لكون اللغة المبحوث
عنها عربية لكن يكفي اعتبارهم نوع تلك العلاقة في الاطلاق المجازي
بحسبها نقلا عنهم ولا يشترط النقل عنهم في آحاد افرادها لان
ائمة الادب توقفوا في الاطلاق على اعتبار نوعها ولم يتوقفوا فيه
على اعتبار آحادها والعلاقة المعتبر نوعها عند اهل العربية
خمسة وعشرون نوعا والامام اورد منها في المحصول اثنى عشر وجها
والمصنف

والمصنف اورد منها في المحصول احد عشر نوعا وترك واحدا وهو اطلاق
المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للانسان بعد فراغه من الضرب
انه ضارب لانه ذكر هذا النوع فيما قبل حيث قال شرط كون المشتق
حقيقة دوام اصله فلو ذكر مرة اخرى لتكرر ونحن نعدها عددا
منقول الاول من الاطلاقات علاقة السببية المجوزة لاطلاق اسم السبب
على المسبب والاسباب تنحصر في اربعة كما بين في موضعه القابل والفاعل
والصورة والغاية فتسمية الشيء باسم قابله مثل سال الوادي
فانه اطلق الوادي واراد به الماء لان الوادي سبب قابل للماء
لكونه وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية اليد قدرة لان القدرة صورة
لليد لكون القدرة حالة فيها وتسمية الشيء باسم فاعله مثل نزل
السحاب فانه اطلق السحاب واراد به المطر لكون السحاب
فاعلا للمطر ظنا لا حقيقة وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب
خمرا فان الخمر هي المقصودة من العنب عند بعض الثاني
علاقة المسببية على سببه كتسمية المرض المهلك بالموت فان
المرض المهلك سبب للموت والموت مسبب له وهنا بحث ان البحث
الاول ان اطلاق اسم السبب على المسبب اولى من اطلاق اسم
المسبب على السبب لان علاقة السببية اقوى من علاقة المسببية
لان السبب المعين يستلزم المسبب المعين لذاته والمسبب
المعين لا يستلزم السبب المعين لذاته بل يقتضي لذاته
سببا ما كما بين في موضعه فكان نقل اسم السبب الى مسببه
اولى من العكس والى ما ذكرنا اشار بقوله والاول اولى
للاستلزام على التعيين البحث الثاني ان اطلاق اسم السبب الغائي على المسبب اولى
من اطلاق اسم سائر الاسباب عليه لتكرر العلاقة بينهما وبين المسبب فذلك
لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل
على الفعل ومعلولة له في الخارج فوجدت فيها العلاقتان فكانت
اولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل والى ما ذكرنا

محاله

المجوزة لاطلاق اسم المسبب

اشار بقوله منها الغائية الى قوله اي والاولى من العلاقات اطلاق اسمها
على المعلول العلاقة الغائية واعلم ان في امثلة بعض العلاقات والمباحث
المتعلقة بها هنا كلاما لكن الفقهاء يتسامحون بامثال
هذه المباحث فلذلك تركنا المناقشات الواردة على ظواهر كلامهم
الثالث علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق اسم احد المتشابهين
على الاخر والمشابهة في صفة ظاهرة وهي الجراءة او لحسب الصورة
كالاسد اذا جعل اسما للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز
الاستعارة وهذا قريب مما ذكره السكاكي في المفتاح من ان الاستعارة
هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الاخر مدعيا
دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك لادعائك باثباتك للمشبه
ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا
انه من جنس الاسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه
مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر فالحاصل من هذا الكلام هو ان
الاستعارة عبارة عن اطلاق اللفظ على ما يشابه مدلوله في صفة
ظاهرة مدعيا انه من جنس مدلوله الحقيقي بافراده في الذكر
مجردا عن حرف التشبيه الرابع علاقة المضادة المجوزة لاطلاق
اسم احد الضدين على الاخر مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فاطلق السيئة على الجزاء التي هي ضدها لكون جزاء السيئة
حسنا شرعا الخامس علاقة الكلية المجوزة لاطلاق اسم الكل على الجزء
كالقران اذا جعل اسما لبعضه فانه وضع لكله حقيقة كامر السادس
علاقة الجزئية المجوزة لاطلاق اسم الجزء على الكل كالاسود اذا جعل
اسما للزنجي لان الاسود اسم لجزء الزنجي لا لكليته اذ ليس اسود بتمامه
وعند البعض يكون اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى من عكسه
لقوة تلك العلاقة لاستلزام الكل للجزء دون عكسه السابع علاقة
الاستعداد المجوزة لاطلاق المستعد للاسكار الثامن علاقة

لاطلاق

لاطلاق اسم المستعد على المستعد له لكونه مستعدا له كالمسكر اذا
جعل اسما للخمر في الدن لكونه مستعدا للاسكار الثامن علاقة المجاورة
المجوزة لاطلاق اسم احد المتجاورين على الاخر كالراوية اذا جعلت
اسما للقربة فان الراوية اسم للجمل نقل الى ما يحمل عليه من ظروف الماء
اعني القربة [illegible] للمجاورة بينهما التاسع المجاز بالزيادة و
قرينته ان ينتظم الكلام عند اسقاطه مثل قوله ليس كمثله شيء فان
الكاف هنا زائدة لان المراد من الاية نفي المثل وهو انما يحصل
بدونه ومستعمل في غير ما وضع له لانه وضع للمثل وههنا غير مستعمل
فيه والا يلزم نفيه تعالى فالعلاقة المجوزة لاطلاق الكاف على غير مدلوله
اللغوي كونه زائدة العاشر المجاز بالنقصان وقرينته ان ينتظم
الكلام اذا زيد عليه ما نقص منه مثل قوله تعالى واسئل القرية اي اهلها
مخففا اي اهل القرية والا لم ينتظم الكلام فالعلاقة المجوزة لا
طلاق المسئول على القرية انما هو نقصان لفظ اهل الحادي عشر
علاقة التعلق المجوزة لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق كالخلق
اذا جعل اسما للمخلوق كما قال خلق الله اي مخلوقه لكون الخلق
متعلقا بالمخلوق قال ابو ابعه الى لفه اقول المسألة الرابعة
في ان المجاز لا يدخل بالذات الا في اسم الجنس لان ما عداه اما حرف
او فعل او اسم مشتق او علم وكل منها لا يدخله المجاز بالذات وذكر
لان المجاز بالذات لا يكون في الحرف لان مفهومه غير مستقل بنفسه لما
عرفت بل لابد له من انضمام شيء اليه حتى يفيد فان انضم اليه
ما ينبغي ان ينضم اليه كان حقيقة كقولنا زيد في الدار والا كان
مجازا في التركيب كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
فان قلت الحروف قد تستعمل في غير معانيها الحقيقية كالباء بمعنى

على مثل قوله اديك ببول الثعلبان براسه لقد ذل من بالت عليه الثعالب
فاما ان يكون حقيقة فيه ايضا او مجازا لكن حمله على المجاز اولى لما يجى
فيكون المجاز في الحروف واقعا بالذات قلت المجاز ههنا انما لزم من
كون القرينة غير صالحة لان يحمل الحرف فيها على حقيقته فلا يكون
فيه بالذات وكذلك في ساير الصور مما يحمل فيها على المجاز والا في الفعل
والاسم المشتق لان كلا منهما تابع لاصله اما الفعل فللمصدر واما الاسم
المشتق فللمشتق منه فما لم يدخل المجاز في اصولهما لا يدخل فيهما وفيه نظر
لان عسى فعل وليس له مصدر يتبعه والا في العلم لان شرط المجاز كون النقل
لعلاقة بين محلي الحقيقة والمجاز كما عرفت والعلم لم ينقل للعلاقة
فلا يكون مجازا واذا بطل دخول المجاز بالذات فيما عدا اسم الجنس
تعين دخوله بالذات فيه وهو المطلوب وفيه نظر لان ما عدا
اسم الجنس لا ينحصر في المذكورات قال الخامسة الى النوع اقول
المسئلة الخامسة في ان المجاز خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز فحمله على المجاز مرجوح وعلى الحقيقة راجح وذلك لوجهين الاول
ان المجاز يحتاج الى امور ثلثة الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين
على احد الوجوه المعتبرة المذكورة والنقل من المعنى الحقيقي الى
المجازي والحقيقة محتاجة الى امر واحد وهو الوضع الاول فقط
فيكون المجاز مرجوحا لكونه محتاجا الى مقدمات اكثر قال العاضل
المراغي والعجب ان كلا منهما يتوقف على الاستعمال ايضا وانما لم
يذكره لكونه مشتركا بينهما وفيه نظر لانه لو صح ذلك وجب ان
لا يذكر الوضع الاول لكونه مشتركا بينهما ايضا واقول انما
لم يذكره لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كما مر فذكرهما يغني عن ذكر الا
ستعمال الثاني ان المجاز مرجوح لاخلاله بالفهم وذلك عند استعمال

اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واراد به المعنى المجازي
لان المعنى الحقيقي الذي هو غير مراد يتبادر الى الفهم قال العبري في تقرير
والمجاز يخل بالفهم حيث لم يتنبه المخاطب للقرينة او تعذر خفاها بقرينة
ولم يتنبه للقرينة هذا الدليل يكون المجاز غالبا فاما ان غلب المجاز
على الحقيقة كالطلاق فان استعماله في معناه المجازي وهو رفع
قيد النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي وهو الارسال مطلقا و
فان قلت عند الشافعي لان كل واحد منهما راجح على الاخر من وجه
مرجوح من وجه فيتساويان فان قلت مذهبكم ينتقض بقولنا
زينب طالق فانه يقع الطلاق نواه او لم ينو قلت انما وقع الطلاق
لوجود الموجب له على كل واحد من التقديرين ولو حمل على الحقيقة
لكان معناه رفع قيد المطلق ويلزم منه رفع قيد النكاح ولو
حمل على المجاز يلزم منه رفع قيد النكاح فلذلك لم يحتج الى النية
وعند ابي حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابي يوسف المجاز الراجح
اولى هكذا ذكر في كتب الشافعية واما الحنفية فانهم اوردوا في
كتبهم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة قال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى
وبنوا على هذا الخلاف مسئلة وهي من حلف ان لا ياكل من هذه الحنطة
فعند ابي حنيفة يقع حقيقة على عينها دون ما يتخذ منها وعند هما
يقع عليها وعلى ما يتخذ منها على العموم مجازا قالوا وهذا الخلاف مبني على
اصل اخر لهما ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وبه قال ابو حنيفة
لان في التكلم الرجحان للحقيقة اذ الاصل في الاطلاق هي وثانيهما انه خلف
عنها في الحكم وبه قالا لا لان في الحكم الرجحان للمجاز لانه منطبق على الحقيقة
والمجاز معا كما عرفت في المثال فصار مشتملا على حكم الحقيقة ايضا فصار
اولى قال السادسة الى النوع اقول المسئلة السادسة فيما يوجب
العدول عن لفظ الحقيقة ويدعو الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة
الى المجاز اما ان يكون لامر يرجع الى الحقيقة او الى المجاز والراجع
الى الحقيقة اما ان يكون راجعا الى لفظه او الى معناه والراجع الى لفظه

بجازاته وفيه نظر لان الحقيقة ايضا ربما تخل بالفهم حيث تعقدت

اما ان يكون لجوهر اللفظ بان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا
على اللسان اما لثقل حروفه كالخنفقيق اسم للداهية او لتنافر تركيبه
كالعقنجع اسم لطويل العنق من الظباء او النوق والمجاز يكون
سهلا على اللسان لما يفاد المعنيين واما ان يكون لاحوال عارضة
له مثل ان لا يكون اللفظ الحقيقي صالحا للقافية والسجع وساير
اصناف البديع والمجازي صالحا لها والراجع الى معنى الحقيقة مثل حقارة
معناه واستقذاره فيترك الحقيقة لذلك ويعدل الى المجاز تنزها منه
كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض
والراجع الى المجاز اما ان يكون راجعا الى لفظه ككون اللفظ
المجازي بليغا والحقيقي غير بليغ كما يعبر عن السرور بالاحيا واما
ان يكون راجعا الى معناه اما للعظمة كما يعبر عن فلان بالمجلس العالي
فيقال سلام على المجلس العالي فيترك الحقيقة لاجل التعظيم او لزيادة
بيان لتقوية حال المذكور كما يعبر عن الشجاع بالاسد فانه لو قال رايت
انسانا يشبه الاسد في الشجاع لم يكن المبالغة كما اذا قال رايت
اسدا وتحقيق هذا الى علم البيان قال السابعة الى النوع اقول
المسئلة السابعة في بيان عدم المغايرة بين الحقيقة والمجاز وجودا او عدما
فنقول اللفظ الواحد قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كاللفظ في الوضع
الاول قبل استعماله فيه وغيره لان الاستعمال جزء لمفهوم كل منهما او
لازم له فقبل الاستعمال لا يكون احدهما واللفظ قد يكون بالنسبة
الى معنى واحد حقيقة ومجازا معا بحسب اصطلاحين كلفظ الدابة
بالنسبة الى الحمار فانه حقيقة لغوية ومجاز عرفي لكون الدابة في العرف
مخصوصة بالفرس والبغل وانما قلنا بالنسبة الى معنى واحد لان كون
اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا بالنسبة الى معنيين لا يحتاج الى
بيان لكثرة وقوعه وانما قلنا بحسب اصطلاحين اذ يمتنع ان يكون اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا معا باصطلاح واحد

ولا

ولا يلزم ان يكون ذلك اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا وان لا يكون
حقيقة ولا مجازا معا فلا يكون بين الحقيقة والمجاز منع الجمع والخلو
قال الثامنة الى النوع اقول المسئلة الثامنة في بيان علامة الحقيقة
والمجاز وعلامة الحقيقة حسب ما اورده المصنف ثنتان الاول
سبق المعنى الى فهم السامع العارف باللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة
وانما كان علامة للحقيقة لان اللفظ لو لم يكن موضوعا لذلك المعنى
لما سبق الى فهمه حينئذ دون غيره الثانية عراء اللفظ عن القرينة
عند استعماله مثلا اذا استعمل اللفظ في احد المعنيين بلا قرينة
وفي الاخر بقرينة دل على ان اللفظ حقيقة بالنسبة الى المعنى الذي
استعمل فيه بدون القرينة والا لما اقتصر على ذلك اللفظ وعلامة المجاز
حسب ما اورده المصنف ايضا اثنتان الاول الاطلاق على
المستحيل اذ اذا علق اللفظ بالمستحيل تعليقه به علم انه في اصل
اللغة غير موضوع له فيعلم انه مجاز فيه مثل واسئل القرية فان السؤال
عن القرية مستحيل الثانية اعمال اللفظ في المعنى المنسي سواء
كان عرفيا او شرعيا او اصطلاحيا كالدابة فانها في اللغة
موضوعة لكل ما يدب في الارض ثم خصت في العرف العام
بالفرس والبغل وهجر استعماله فيه في الحمار فاذا استعملت في
الحمار في العرف عرف كونه مجازا عرفيا قال الفصل السابع
الى القوم اقول الفصل السابع من هذا الباب في التعارض
الحاصل بين الامور التي تخل بفهم مراد المتكلم من اللفظ وترجيح ما هو
الراجح من المتعارضين عند المعارضة فنقول الامور التي تخل بفهم مراد
المتكلم من اللفظ تنحصر في احتمالات خمسة احتمال الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار والتخصيص لانه لانا كلما وجد شيء من هذه الخمسة
حصل خلل في الفهم وذكر ظاهره وكلما انتفى هذه الخمسة لم يبق خلل

اصلا لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك علم ان اللفظ موضوع لحقيقة
واحدة بحسب اللغة لكن لا يتعين المراد لاحتمال كونه منقولا منها
الى معنى اخر لغلبة مراد المتكلم فاذا انتفى النقل ايضا علم ان اللفظ
له حقيقة واحدة لم ينقل منها الى غيرها لكنه لا يتعين المراد
وحينئذ ايضا لاحتمال كونه مجازا فجاز ان لا يريد المتكلم بهذا
اللفظ معناه الحقيقي بل يريد معناه المجازي فاذا انتفى المجاز
ايضا علم ان المراد باللفظ ليس غير ما وضع له لكنه لا يتعين
المراد حينئذ ايضا لاحتمال ان يكون اللفظ مضمرا بسببه لا يمكن
حمله على مدلوله الحقيقي فاذا انتفى الاضمار ايضا تعين كون المراد
من اللفظ ما وضع له لا غير لكنه لا يتعين المراد من جميع الوجوه لا
حتمال التخصيص اذ يجوز ان يكون المراد به بعض ما وضع له دون
جميعه لاحتمال كونه عاما مخصصا فاذا انتفى التخصيص ايضا انتفى
الخلل بالكلية وحصل الفهم التام من غير اختلال فيعلم ان المراد
به جميع ما وضع له قطعا علم انحصار الامور المخلة بالفهم فيها والتعارض
بين هذه الخمسة يقع على عشرة اوجه لان نسبة الواحد
الى الاربعة الباقية بلا تكرير تكون عشرة ونوضح في هذه الصورة
فنقول التعارض بين الاشتراك والاربعة الباقية يقع على اربعة
اوجه والتعارض بين النقل والثلثة الباقية على ثلثة وبين المجاز
والوجهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار والتخصيص على وجه
واحد فكان المجموع عشرة اوجه والمصنف ذكرها على الترتيب
في عشر مسائل وبين في كل معارضة ترجيح ما هو الراجح منها
وبدأ بالمعارضات بين الاشتراك والاربعة الباقية فقال (اي من المعارضين)
المسئلة الاولى في التعارض الواقع بين الاشتراك والنقل اذا تعارض

~~وبدأ بالمعارضات بين الاشتراك والاربعة الباقية فقال المسئلة~~
~~الاولى في التعارض~~ اذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل اولى
من الاشتراك لافراد النقل وهو عدم احتماله الغير في الحالتين اعني
الحالة التي هي قبل النقل والحالة التي هي بعده فيتعين مدلوله اما
قبل النقل فلتعين المعنى اللغوي واما بعده فلتعين المعنى
المنقول اليه بخلاف المشترك فانه مجمل دائما فلا يتعين المراد
منه بشيء من الاوقات فكان النقل اولى مثاله الزكوة فانه يحتمل
ان يكون مشتركا بين النماء والقدر المخرج من النصاب ويحتمل ان
يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج فاذا وقع
التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالنقل اولى
لما عرفت المسئلة الثانية في التعارض الواقع بين الاشتراك والمجاز
اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان المجاز خير من الاشتراك
لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك والكثرة دليل
الرجحان وثانيهما ان اللفظ الذي له مجاز معمول في المعنى المراد
في الصورتين اي سواء استعمل مع القرينة او دونها لانه ان كان
مع القرينة حمل على المعنى المجازي وان كان دونها حمل على المعنى
الحقيقي فلا اجمال فيه على التقديرين بخلاف المشترك فانه بدون
القرينة لا يفيد المراد ففيه اجمال حينئذ وما يفيد المراد وكان
معمولا في جميع الاحوال خير مما يفيد في بعض الاحوال ويكون مهملا
في البعض لان الاصل الاعمال للفظ لا اهماله مثاله النكاح فانه يحتمل
ان يكون مشتركا بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل ان يكون
موضوعا للعقد ثم استعمل في المباشرة مجازا من باب اطلاق
اسم السبب على المسبب فاذا وقع التعارض بين هذين
الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى لما عرفت

من الوجهين المسألة الثالثة في التعارض الواقع بين الاشتراك و
الاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لكونه خيرا من
الاشتراك لان احتياج الاضمار الى القرينة في صورة واحدة
وذلك حيث تعذر المضمر لاحيث تحقق والاشتراك الى القرينة
في الصورتين او اكثر فيكون اجمال الاضمار مختصا ببعض الصور
واجمال المشترك عاما في كل الصور فكان الاشتراك بالفهم فكان
الاضمار اولى مثاله قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ان يكون
القرية مشتركا بين الموضع وبين الاهل ويحتمل ان يكون موضوعا
للموضع والاهل مضمر فحصل القول عند تعارض هذين الاحتمالين
اولى لما عرفت المسألة الرابعة في التعارض بين الاشتراك
والتخصيص فاذا وقع التعارض بينهما فاحتمال التخصيص اولى
لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي في المسألة التاسعة
والمجاز خير من الاشتراك كما مر في المسألة الثانية فا
التخصيص خير من الاشتراك مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والمباشرة
حتى يكون معنى الاية تحريم موطوءة الاب ومنكوحته من غير الوطي
ويحتمل ان يكون النكاح مختصا بالعقد وخص عنه الفاسد
كذلك [illegible] حتى يكون معنى الاية تحريم منكوحة الاب بالعقد
الصحيح من غير وطي دون المنكوحة بالعقد الفاسد كذلك فيجوز
[illegible] من نكحها الاب بالنكاح الفاسد من غير وطي واذا
وقع التعارض بين هذين الاحتمالين فالقول بالتخصيص
اولى من القول بالاشتراك **قال** المجاز خير من النقل الى اخره
اقول هذه من المعارضات الثلث الواقعة بين النقل
والثلثة الباقية وهي المجاز والاضمار والتخصيص فنقول

المسألة

المسألة الخامسة في التعارض الواقع بين النقل والمجاز اذا وقع
التعارض بينهما فالمجاز اولى لان النقل يستلزم نسخ الاول
اي هجران الاستعمال في المنقول عنه وذلك يتوقف على اتفاق
اهل اللسان قاطبة على تغيير الوضع وذلك متعسر بخلاف المجاز
فانه يتوقف على قرينة تمنع المخاطب عن فهم الحقيقة وذلك متيسر
فكان المجاز اولى مثاله الصلوة فانها في اللغة الدعاء واستعمالها
في المعنى الشرعي يحتمل ان يكون بطريق النقل ويحتمل ان يكون
بطريق المجاز من باب اطلاق الجزء على الكل فاذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى
لما عرفت المسألة السادسة في التعارض الواقع بين النقل
والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لان الاضمار
مثل المجاز لما ستعرفه في المسألة السابعة والمجاز خير من النقل
كما عرفت آنفا في المسألة الخامسة فالاضمار خير من النقل لان المساوي
للراجح على شيء راجح على ذلك الشيء مثاله قوله تعالى وحرم الربوا
والربوا في اللغة الزيادة وحينئذ يحتمل ان يكون لفظ الربوا في الاية
باقيا على حقيقته اللغوية ولفظ الاخذ مضمرا حتى يكون معنى الاية
وحرم اخذ الربوا ويحتمل ان يكون الربوا منقولا عن حقيقته
اللغوية [illegible] الى العقد المشتمل على الزيادة في النقدين
او المطعومين او المكيلين على اختلاف المذهبين حتى يصير معنى
الاية وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما واذا وقع التعارض
بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فاحتمال الاضمار اولى
لما ذكرنا المسألة السابعة في التعارض الواقع بين النقل
والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص اولى لما تقدم
في المسألة الرابعة من ان التخصيص خير من المجاز [illegible] على ما
سياتي والمجاز خير من النقل كما بيّنا في المسألة الخامسة فالتخصيص
خير من النقل مثاله قوله تعالى احل الله البيع فانه في اللغة موضوع
للعقد المطلق وهو مبادلة مال بمال مطلقا والحلال في الشرع انما هو العقد

المستجمع لشرائط الصحة فاللفظ في الآية وان كان مطلقا
لكنه يحتمل ان يكون عاما خص عنه العقد الفاسد حتى يكون
البيع المذكور في الآية عاما مخصصا ويحتمل ان يكون منقولا عن معناه
اللغوي الى العقد المستجمع لشرائط الصحة حتى يكون المذكور في الآية
منقولا شرعيا فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل
هذا اللفظ فالقول بالتخصيص اولى لما بينا قال الثامن الى
اقول ههنا المسائل الثلث مما المعارضة الواقعة في بين
المجاز والوجوه الباقية اعني الاضمار والتخصيص فنقول المسئلة
الثامنة في التعارض بين المجاز والاضمار اذا وقع التعارض
بينهما معا مثلا ان لا ترجيح لاحدهما على الاخر لاستوائهما في احتياج كل
القرينة المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل
منهما في تعيين المضمر والمجاز مثل قول القائل لمن لا يكون ابنه
هذا ابني فانه يحتمل ان يكون مجازا يريد به انه معزز محبوب
ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا يريد به انه مثل ابني واذا وقع
التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فلا رجحان
لاحدهما على الاخر كما قررنا المسئلة التاسعة في التعارض الواقع
بين المجاز والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص خير
من المجاز لان الباقي من مفهوم اللفظ بعد التخصيص متعين
لان في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج
البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تأمل واجتهاد
والباقي بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة اللفظ الى المجاز
ربما لم يتعين بان يكون للفظ مجازات متساوية والمتعين
للفهم اولا ربما لم يتعين بان يكون للفظ مجازات وثانيا مثاله

فانه يحتمل ان يكون المراد بالذكر التسمية الحقيقية اي ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه

قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه وخص عنه المتروك
التسمية بالنسيان ويحتمل ان يكون المراد به المجاز اي عن المذبوح
شرعا واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ
فالتخصيص اولى قال العاشر اي الفرع المسئلة العاشرة في التعارض
الواقع بين الاضمار والتخصيص فنقول اذا وقع التعارض
بينهما فالتخصيص خير من الاضمار لما مر في المسئلة الثامنة ان
الاضمار والمجاز متساويان ومر ايضا في المسئلة التاسعة ان
التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من الاضمار لانه
خير مما يساويه اعني المجاز مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة فالآية تحتمل الاضمار حتى يكون معناها ولكم في شرعية القصاص
حيوة لاقتضائها بقاء نفسين وتحتمل التخصيص ايضا حتى يكون
معناها ولكم في القصاص حيوة بسبب قتل القاتل لانزجار الناس
عن القتل حينئذ وخص عنه المقتص منه والعلم ان المعنيين متقاربان
لان على تقدير الاضمار ايضا خص عنه المقتص منه قال تنبيه الخ
اقول لما حصل من المباحث السابقة ان التخصيص راجح على الكل
اراد ان ينبه ان ذلك التخصيص انما هو التخصيص بحسب الاعيان
لا الاعيان دون الازمان لان التخصيص بحسب الازمان هو النسخ
كما سيأتي وهو غير راجح على الكل بل المرجوح بالنسبة الى الكل وهو
الاشتراك راجح عليه لان الاشتراك لا يبطل الخطاب بل يورث
التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما ستعلم فيكون
الاشتراك راجحا عليه اذ الاصل عدم بطلان الخطاب ثم الاشتراك
قد يقع بين علمين كما اذا سمي شخصان بعلم واحد وقد يقع بين علم ومعنى
كيعقوب فانه مشترك بين العلم والحجل الذكر وقد يقع بين معنيين
وهو الظاهر والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين

علم ومعنى وما هو بين علم ومعنى كما هو بين معنيين فلان الاشتراك
انما كان على خلاف الاصل لا بد ان الالتباس بحيث كان الالتباس
اقل كان اقرب الى الاصل وارجح والالتباس في الاعلام اقل
منه في اسماء المعاني لان الاعلام تطلق على اشخاص معدودة واسماء
المعاني تتناول المسمى اي كل من الافراد الغير المتناهية
ولا شك ان الالتباس في الاشخاص المعدودة اقل وقوعا
مما في الافراد الغير المتناهية **قال** الفصل الثاني في الحروف
اقول الفصل الثاني من هذا الباب في تفسير حروف
تحتاج في الفقه الى معرفة معانيها لارتباط معرفة
بعض الاحكام الفقهية بتحقيقها وفي الفصل مسايل مسألة
الاول في بيان معنى واو العطف اختلفت الائمة في معناها
فقال بعضهم انها للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم وقال الباقون انها للجمع المطلق على معنى انها تدل في عطف
المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم فقط من ان تدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم
احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في
الثبوت وهذا هو المذهب المختار واحتج المصنف عليه
بوجوه ثلثة الاول اجماع النحاة عليه لانه نقل عن ابي علي الفارسي
انه قال اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى ان
سيبويه نص على ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه الثاني
ان الواو العاطفة تستعمل حيث يمتنع الترتيب اما المفهوم الفعل
نحو تقاتل زيد وعمرو فان مفهوم التقاتل هو الاخذ في فعل القتل
معا وهو المعية يمتنع الترتيب واما القرينة تمنع عنه جاء زيد
وعمرو قبله فانها لو كانت للترتيب فيه

الكلام لكنه لم يناقض اتفاقا واذا صح استعمالها حيث يمتنع الترتيب
كانت للجمع المطلق اجماعا اذ لا قائل بالفصل قال ابن الحاجب استعماله
للجمع المطلق في هذه الصور مجاز لما سبق انها للترتيب وفيه نظر
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكر انها للترتيب
مدخول لما سنبين الثالث ان اهل اللغة قالوا واو العطف في الاسماء
المختلفة بمنزلة الجمع والتثنية في الاسماء المتماثلة انهم لما لم يتمكنوا
من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها استعملوا واو العطف فيها و
الجمع والتثنية لا توجبان الترتيب اتفاقا بل تفيدان الاشتراك
في الحكم فكذا واو العطف قيل عليه لو كانت واو العطف بمنزلة
التثنية من غير اشعار بالترتيب لما انكر النبي عليه السلام من خطب
واثنى وثنى ولم يعطف وذلك ان احدا قام بين يدي رسول الله
وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال رسول صلى الله عليه بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى
الله ورسوله فقد غوى و لو كانت الواو للجمع المطلق كالتثنية دون
الترتيب لما كان العطف منكرا عليه التثنية لانه حينئذ
لم يكن بين العبارتين فرق فلما انكر التثنية ولقن العطف
علم انها للترتيب قلنا في الجواب عنه ان الواو في قوله صلعم قل ومن
عصى الله ورسوله ليست للترتيب اذ لا ترتيب بين المعصيتين لا
متناع انفكاك احديهما عن الاخرى واذا لم تكن للترتيب كان للجمع
وانما انكر ذلك لانه لما لم يفرد اسم الله بالذكر فقد ترك
تعظيمه وذلك لانه ثبت في علم المعاني ان افراد الشي بالذكر اشد تعظيما
له اعترض عليه بوجه اخر وقيل لو كان واو العطف بمنزلة التثنية
حتى يكون للجمع لكان قول القائل لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق
وطالق بمنزلة قوله لها انت طالق طلقتين لكنه ليس كذلك فانه

لو قال لزوجته الغير الممسوسة انت طالق وطالق وطالق طلقت واحدة
بخلاف ما لو قال لها انت طالق طلقتين فانها طلقت طلقتان
وليس ذلك الا لكون الواو للترتيب والتثنية للجمع لان الواو
لما كانت للترتيب خلعا وقعت الطلقة بالمعطوف عليه فبانت
لم يقع بالمعطوف المتاخر بعدم شي والتثنية لما كانت
للجمع وقعت الطلقتان بها معا قلنا في الجواب عنه ان قوله
انت طالق من صيغ الانشاء والانشاءات انما تؤثر بحسب ترتيبها
في التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب الشرع وجودها اللفظية
فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت في وقوع طلاق فبانت الزوجة
بها واذا بانت بها لم تؤثر الصيغة التي وجدت بعدها لخروج
البائنة عن كونها قابلة لوقوع الطلاق عليها فالترتيب فيها
مستفاد من ترتب الالفاظ لا من الواو بخلاف ما اذا قال انت طالق
طلقتين فان لفظه طلقتين وقعت تفسيرا لقوله اولا انت
طالق والكلام يتم باخره قال الثانية الفاء اقول المسئلة
في بيان الفاء العاطفة الفاء وضعت للتعقيب اي للترتيب بين
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم من غير مهلة والتراخي تقول
جاء زيد فعمرو اي صدر المجيء من عمرو عقيب صدوره عن زيد والدليل
على كونها للتعقيب اجماع النحاة على ذلك وتمايز كذا لانها على التعقيب
وجب ربط الجزاء بها اذا لم يكن فعلا اي يجب دخول الفاء
على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الفعل نحو من دخل داري فله درهم والجزاء
لا بد وان يحصل عقيب الشرط فلو لم يكن الفاء للتعقيب لما جاز
دخولها على الجزاء الواجب وقوعه عقيب الشرط فضلا عن وجوب
الدخول وانما قيد الجزاء بكونه غير فعل لانه ان كان ماضيا بغير
قد لا يدخل الفاء عليه لتاثير حرف الشرط فيه وان كان ماضيا
بقد وجب دخول الفاء عليه لعدم تاثير حرف الشرط فيه قوله تعالى

ان كنتم

ان كنتم قلته فقد علمته لكنه لا يجب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا تدل على
التعقيب وان كان مضارعا لا يجب فيه الفاء مطلقا بل بالتفصيل المذكور في
كتب النحو بخلاف ما اذا كان الجزاء جملة اسمية فانه يجب دخول الفاء
عليه مطلقا واعلم ان في قوله اذا لم يكن فعلا نظرا لان الجزاء اذا كان
امرا نحو قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني او نهيا كقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وجب دخول
الفاء عليه كما بين في موضعه مع انه فعل فان قلت لو كانت الفاء للتعقيب
لما دخلت حيث كانت لكنها لا تفيده في بعض الصور كما في قوله تعالى ولا
تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان الاسحات لا يقع عقيب
الفرية لكونها في الدنيا والاسحات في الاخرة قلنا الفاء في هذه الصورة
محمولة على المجاز لما ثبت كونها حقيقة في التعقيب بالاجماع توفيقا
بينهما قال المسئلة الثالثة في بيان معنى لفظة في لفظة في وضعت
للظرفية سواء كانت مكانية او زمانية اما تحقيقا نحو زيد في الدار
وسفرك يوم الجمعة او تقديرا مثل قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع
النخل فان الجذع ليس مكانا له حقيقة لكنه مكان له تقديرا لانه لما
تمكن فيه فكانه مكان له وقال بعض الفقهاء انها قد تجيء للسببية كما في
قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسببها وهو ضعيف
لانه لم يثبت مجيئها للسببية اذ لم ينقل من احد من اهل اللغة ذلك
والمرجع في هذه المباحث اليهم قال الرابعة اقول المسئلة
الرابعة في بيان معنى لفظة من اذا لم تكن زائدة في الكلام ترد
لثلثة معان اذ قد ترد لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة الى الكوفة
وقد ترد للتبعيض نحو اخذت من الدراهم وقد ترد للتبيين نحو قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهي حقيقة في التبيين لشموله جميع موارده
اما في قولك سرت من البصرة الى الكوفة فلانها تبيين مبتدا

الشهير واما في قولك اخذت من الدراهم فانها بينت الماخوذ واما
في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فلانها بينت الرجس
الذي يجب الاجتناب عنه فتكون حقيقة فيه اذ لو كانت
حقيقة في كل واحد من المعاني يلزم الاشتراك والاصل عدمه
قال الخامسة الى آخره اقول المسألة الخامسة في تحقيق معنى
الباء اتفق الفريقان على ان الباء اذا دخلت على الفعل اللازم جعلته
متعديا اما اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه فهل تفيد التجزية
ام لا فيه خلاف فالشافعية ذهبوا الى انها تفيد التجزية محتجين
عليه بحصول الفرق الضروري بين قولنا مسحت المنديل وبين
قولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي الشمول والثاني التبعيض
واما الحنفية فقد قالوا الباء في الفعل المتعدي بنفسه انما تكون
للتبعيض ان لو ثبت مجيئها له لكنه لم يثبت لانه نقل عن ابي الفتح
بن جني انه قال ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء
لا يعرفه اهل اللغة اي لم ينقل عن اهل اللغة ذلك فان اثبات
امثال هذه المباحث انما يكون بالنقل ورد قول ابن جني بانه
شهادة على النفي وهي غير مسموعة وفيه نظر فانه لا يدعي عدم الورود
بل يمنع الورود كان بحث لفظي في السببية وبينهما فرق قال
السادسة الى آخره اقول المسألة السادسة في تحقيق معنى لفظ انما لفظة ان نسخ
انما للحصر لوجهين الاول كلمة انما مركبة من لفظة ان ولفظة
ما ولفظة ان في اللغة للاثبات ولفظة ما للنفي فبعد التركيب
يجب ان يبقى كل منهما على معناه اذ الاصل بقاء ما كان على ما
كان وحينئذ يجتمع فيه النفي والاثبات واجتماعهما اما ان يكون
كلمة ان لاثبات المذكور وكلمة ما للنفي غير المذكور او بان يكون بالعكس

بان يكون كلمة ان الاثبات غير المذكور وما للنفي المذكور والثاني
وهو الاجتماع على طريق العكس باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى
الحصر والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب الجمع على ما امكن
صلتين وفيه نظر اما اولا فلانها لو كانتا باقيتين على معنييهما لا
وجب ان يكون ان في هذا التركيب ناصبة كما كانت قبل
التركيب وليست كذلك اتفاقا وثانيا بان ما في هذا التركيب ليست
للنفي بل هي كافة كما في ليتما ولكنما فلا يفيد الدليل الثاني التمسك بقول
الفصحاء كالاعشى والفرزدق فان الاعشى قال يخاطب لعلقمة
حكمتموا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما
العزة للكاثر والمراد بالحصى ههنا العدد وقال الفرزدق انا
الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فلو لم
يحمل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل مقصودهما و
عورض هذان الوجهان الدالان على ان انما للحصر بانه لو كان
انما للحصر لافادته في قوله تعالى انما المومنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم لكنها لا تفيد الحصر فيه للاجماع على ان من
لا يوجل قلبه عند ذكر الله مومن ايضا قلت في الجواب عنه ان
المراد بالمومنين المذكورين في الآية المومنون الكاملون
ويلزم منه ان من لا يخاف قلبه عند ذكر الله ليس بمومن كامل قال
الفصل التاسع الى آخره اقول الفصل التاسع من الباب الاول من
حادثه كتاب الاول في كيفية الاستدلال بالفاظ كتاب الله تعالى وا
الرسول صلعم على الاحكام الشرعية وفي هذا الفصل مسائل خمس
لان الاستدلال بالخطاب متوقف على امرين احدهما عدم الخطاب
بالمهمل اذ لو خوطب به لما دل على الحكم لامتناع دلالة المهمل على شيء
وثانيهما عدم الخطاب بما في حكم المهمل وهو ان يريد الشارع من اللفظ

خلاف الظاهر من غير قرينة تدل على المراد لان اللفظ بالنسبة
اليه كالمهمل ثم ان الخطاب اما ان لا يحتاج في دلالته على الحكم الى
ما ينضم اليه او يحتاج فهذه مسايل اربع الاولى لما كان الخطاب
المستقل [illegible] الدلالة قد يدل على الحكم بمدلول اللفظ وقد
يدل عليه بما يلزم من المدلول كما سيجيء باقسامه وقد كان دلالة
بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسايل التي اشتهر الخلاف
فيها وفي اقسامها وجرت العادة بالكلام عليها افرد المباحث
المتعلقة بها في مسئلة وهي رابعة المسايل الموردة في هذا الفصل
خمس المسئلة الاولى في بيان عدم جواز الخطاب بالمهمل فنقول
لا يجوز ان يخاطبنا الله تعالى بلفظ لا موضوع له خلافا للحشوية
لان الخطاب بالمهمل هذيان والهذيان نقص والنقص على الله تعالى محال احتجت الحشوية
على جواز الخطاب بالمهمل بامور الاول الاحتجاج بالحروف
المقطعة في اوايل السور نحو قوله تعالى كهيعص وما يشبهه فانها مهملة
مع ان الله تعالى تكلم بها قلنا في الجواب عنه انها اسماء السور على ما
اختاره اهل التحقيق من المفسرين فلا تكون مهملة الثاني الاحتجاج
بان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب حتى يكون
قوله والراسخون في العلم كلاما مستانفا اذ لو لم نقف عليه بل وقفنا
على قوله والراسخون في العلم حتى يكون عطفا على قوله الا الله فاذا
ابتدانا بقوله يقولون امنا كان المراد به قايلين امنا فيكون
حالا فهو باطل لانه اما ان يكون حالا عن الله تعالى وعن الراسخين
في العلم حتى كان الله تعالى والراسخون في العلم قالوا امنا به كل
من عند ربنا وذلك في حق الله تعالى محال او يكون حالا عن
الراسخين في العلم فقط وحينئذ يخصص المعطوف بالحال دون
المعطوف عليه وهو ايضا غير جايز لانه مناف للقاعدة المقررة
في العربية ان المعطوف في حكم المعطوف عليه فثبت ان الوقف على قوله

الا الله واجب واذا كان الوقف عليه واجبا فقد خاطبنا الله تعالى
بما لا نفهمه وهو المهمل والا لزم ما قالت الحنفية في تفسير المتشابه
ما لا طريق الى معرفته وفيه نظر لان المهمل ما لا وضع له لا ما لا يعلم
تاويله قلنا في الجواب عنه يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث
لا لبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان قوله نافلة
حال عن المعطوف فقط وهو يعقوب لان النافلة لغة ولد الولد
وانما هو يعقوب دون اسحق **قال** الثانية الى قوله **اقول**
المسئلة الثانية لا يجوز ان يعني الشارع من كلامه خلاف الظاهر
من غير ان يكون معه بيان يدل على مراده تعالى خلافا للمرجية
فانهم ذهبوا الى ان المراد من ايات الوعيد ليس ترتب
الوعيد عندهم لا يترتب على العاصي بل انما اتى بلفظ الوعيد لتخويف — على المعاصي فان الوعيد
الفسقة والا فان الله تعالى لا يعاقب احدا على معصيته فان رحمة الله
اوسع من ذلك لنا ان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة الى خلاف
الظاهر مهمل والخطاب بالمهمل غير جايز لما بينا قالت المرجية لا
نسلم ان اللفظ المراد به غير الظاهر من غير بيان مهمل فان المهمل ما لا
فايدة له وهذا اللفظ له فايدة لانه اذا تكلم بكلام ظاهره يقتضي الوعيد
مع انه لا يريد ذلك حصل منه تخويف الفسقة والتخويف يفيد احجامهم عن
الفسق فهذه فايدة حاصلة منه قلنا في الجواب عنه انا لو فتحنا هذا الباب
لارتفع الوثوق عن قوله تعالى اذ لا كلام الا ويحتمل ان يكون المراد منه
امرا غير ظاهره وذلك معلوم الفساد وايضا لو كان مثل هذه الفايدة
تمنع مهملية اللفظ لوجب ان لا يوجد في الدنيا لفظ مهمل لان كل لفظ مهمل
اذا تلفظ به المتلفظ يفيد فايدة وهي كون المتلفظ به حيا ناطقا لكن
كون المهمل غير مهمل معلوم البطلان **قال** الثالثة الى قوله **اقول** المسئلة
الثالثة في بيان كيفية الاستدلال بالخطاب فنقول الخطاب اما ان يدل
على الحكم بمنطوقه او يدل عليه بمفهومه والمراد بالمنطوق مدلول اللفظ
وبالمفهوم ما يلزم من المدلول فان دل على الحكم بمنطوقه فان كان للفظ
مدلول شرعي يحمل عليه لان الشارع انما يعرف الشرع لا اللغة وان لم

يكن له مدلول شرعي فان كان له مدلول عرفي يحمل عليه لان الشرع
يعتبر المفهوم العرفي في كثير من احكامه كالايمان ونحوها وان
لم يكن له مدلول عرفي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن
المدلول اللغوي يحمل عليه لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وان
كانت يحمل على المدلول المجازي لكون اللفظ دالا وتعذر حمله
على الحقيقة فلو لم يحمل ولو لم يحمل على المجاز خرج اللفظ الدال عن
ان يكون دالا وهو غير جايز وهو المراد من قوله يحمل على الشرعي
ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي وان دل اللفظ على الحكم فمفهومه اعني
ما يلزم من المدلول فالمفهوم اما ان يلزم عن معاني الالفاظ المفردة
او عن حال تركيبها والاول وهو ان يلزم المفهوم من معاني
الالفاظ المفردة وهو المراد بقوله يلزم عن مفرد اما ان
يتوقف مدلول اللفظ عليه او لم يتوقف فان توقف عليه يسمى هذه
الدلالة اقتضاء سواء توقف عليه عقلا كدلالة قوله ارم على دلالة م
وجوب اخذ القوس ونحوه مما يتوقف عليه الرمي فان المدلول
وهو الرمي يتوقف على اخذ القوس عقلا او توقف عليه شرعا كدلالة
قوله اعتق عبدك عني على التزام المخاطب على تحصيل
الملك للقايل لان العتق عنه يتوقف على حصول الملك شرعا فان
قلت دلالة قوله اعتق عبدك عني على الوجوب على المخاطب تحصيل
الملك للمعتق اما انه من قبيل ما يلزم المفهوم عن المركب لا عن
المفرد لانه لولا تقييد قوله عني بقوله اعتق عبدك لا يدل
على ذلك فلم عده المصنف من قبيل ما يلزم المفهوم عن المفرد قلت
لان وجوب تحصيل الملك يفهم من مجرد قوله اعتق ولهذا لو
قال اعتق غانما وهو ملك الغير المخاطب يفهم منه ايجاب تحصيل
تملكه عليه لان عتقه بدون التملك محال عندنا فيكون المفهوم ملكه ظ
من هذه القضية مما يلزم عن المفرد لا عن المركب وان لم يتوقف
مدلول اللفظ على المفهوم منه يسمى ايماء وسيجيء البحث عنه

في باب

في باب القياس والثاني وهو ان يلزم المفهوم عن حال تركيبها وهو المراد
بقوله او مركب اي يلزم عن مركب اما ان يكون موافقا للمنطوق
في الحكم اي في الجواز والحرمة والايجاب ونحوها او مخالفا له في ذلك
فان كان موافقا للمنطوق في الحكم يسمى فحوى الخطاب كدلالة تحريم
التافيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وكدلالة
جواز المباشرة الى الصبح في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من صح م
الخيط الاسود من الفجر على جواز الصوم جنبا اذ لو لم يجز لوجب
ان يحرم الوطي في آخر جزء من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وهو مخالف
لمنطوق الاية اعني جواز المباشرة الى طلوع الفجر لكون حتى لانتهاء
الغاية فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت في هاتين الايتين مدلوله
في محل النطق وهو التحريم في الاية الاولى والجواز في الثانية وان كان
المفهوم مخالفا للمنطوق في الحكم كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم
عما عدا المذكور كما سيجي البحث عنه في المسئلة الاتية يسمى دليل الخطاب
قال الرابعة اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي لبيان اقسام
دليل الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد من حرف انما
الثاني مفهوم الاستثناء الثالث مفهوم الغاية الرابع مفهوم الاسم
سواء كان اسم علم او اسم جنس مشتق او غير مشتق ويقال له مفهوم
اللقب الخامس مفهوم الصفة سواء كانت زائلة او لا السادس مفهوم
الشرط السابع مفهوم العدد وقد اورد ههنا منها اربعة مفهوم
اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد وترك
بقية الاقسام لمضي البعض ومجي الاخر وانما قلت مفهوم الحصر
المستفاد من نفس التركيب كحصر المبتدا في الخبر في مثل قولك صديقي
زيد غير مذكور في موضع من الكتاب فكان لان المختار عدم
افادته للحصر ولذلك تركه راسا وفيه نظر اذا عرفت [illegible] فنقول
تعليق الحكم بالاسم ويقال له مفهوم اللقب لا يدل على نفي ذلك
الحكم عن غير ذلك الاسم سواء كان ذلك الاسم الذي علق به الحكم

لان المختار الظهور [illegible] عند اهل اللغة او المصنف واذا كان [illegible] اعلم [illegible] عند [illegible] لا [illegible]

اسم جنس كقول القايل في الغنم [illegible] زكوة او اسم علم كقولك زيد
في الدار فان الاول لا يدل على ان لا زكوة في غير الغنم والثاني لا يدل
على ان عمرا ليس في الدار والدليل على ما قلنا انه لو دل تعليق الحكم
بالاسم على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم لما جاز القياس لان
النص الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان كان متناولا للفرع
فلا قياس لثبوت الحكم فيه ايضا بالنص وان لم يكن متناولا له فكذا
لان التنصيص على حكم الاصل حينئذ يكون دالا على نفي الحكم
عن غيره والفرع غيره فيكون دالا على نفي الحكم عن الفرع
فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لتقدم النص على القياس
لكن جواز القياس مما [illegible] تسلمه الخصم فبطل القول بهذه الدلالة
فان قلت هذا التعليل على تقدير صحته انما يدل على عدم جواز
بعض الاقيسة وهو ما ثبت حكم اصله بالنص دون غيره فلا يدل
على عدم جواز القياس مطلقا قلت هذا القدر يكفي في هذا البيان
فتامل هذا هو مذهب الجمهور واما ابو بكر الدقاق فقد خالف الجمهور
وذهب الى ان التخصيص بالاسم يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك
الاسم محتجا بانه لا بد للتخصيص من فايدة ولا فايدة الا نفي الحكم
عما عداه وجوابه منع حصر الفايدة وتعليق الحكم باحدى صفتي
الذات يدل على نفي الحكم عما لم يتصف بتلك الصفة كقوله عليه السلام
في سايمة الغنم زكوة فان للذات وهو الغنم له صفتان احديهما
السايمة والاخرى المعلوفة وقد علق عليه السلام الحكم وهو وجوب
الزكوة باحدى [illegible] صفتي الذات وهي السايمة فانه يدل
على نفي الحكم وهو الزكوة عن الغنم المعلوفة لكن بشرط ان لا
يظهر للتخصيص فايدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا المذكور
اما اذا كان له فايدة اخرى مثل ما سئل عليه السلام هل في سايمة
الغنم زكوة فقال عليه السلام في سايمة الغنم زكوة او قيل بحضرته لفلان

لانه قد ثبت الحكم في [illegible]
على ان البيع غير حرام
واذا اثبت بالمخالفة
غير حرام لا يمكن اثبات
الحرمة فيه بالقياس
لان مدلول النص مقدم
على القياس كذلك
اثبات الحكم بالقياس
لا [illegible]

غنم سايمة فقال عليه السلام في الغنم السايمة زكوة او اذا كان الغرض من
التخصيص المنع عن العادة المذمومة فان من عادتهم المذمومة قتلهم الاولاد خشية
الفقر فقال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلا يدل على نفي
الحكم عما عدا المذكور بخلاف ما اذا لم يظهر فانه يدل خلافا لابي حنيفة وابن شريح
والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي فانهم ذهبوا الى
انه لا يدل لنا على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم
عما عدا المذكور وجوه ثلثة الاول ان نفي الحكم عما عدا المذكور متبادر
الى الفهم من نحو قوله عليه السلام مطل الغني ظلم فانه يتبادر الى الفهم مطل
غير الغني ليس بظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر فانه يتبادر
الى الفهم ان الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستهزء بهذا القائل
ويضحك من كلامه الثاني ان ظاهر التخصيص يستدعي فايدة والا
لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلام الشارع
وتخصيص الحكم بالمذكور فايدة وهو ظاهر فالفايدة التي استدعاها
التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور او غيره والغير منتف بالاصل فتعين
ان الفايدة متحصرة فيه وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الوجه لثبت
مفهوم اللقب لجريانه فيه قلت لمفهوم اللقب فايدة اخرى غير نفي الحكم
عن غير المذكور وهي افادة الكلام لان الكلام بدونه ناقص غير مفيد فانه لو حذف
الغنم من قولنا في الغنم زكوة لم يبق الكلام مفيدا بخلاف ما لو حذفت السايمة
من قولنا في الغنم السايمة زكوة لبقي الكلام مفيدا فوجب ان يكون للسايمة
في هذا القول فايدة غير الراجحة وهذا معنى قوله وان ظاهر التخصيص
يستدعي فايدة الثالث ان ترتب الحكم على وصف يشعر بعلية ذلك الوصف
له اي للحكم كما ستعرفه في باب القياس وحينئذ فاما ان يكون لذلك الحكم
علة اخرى غير ذلك الوصف او لا يكون والاول باطل اذ الاصل نفي علة
اخرى فتعين الثاني وحينئذ تنحصر العلية في ذلك الوصف واذا كان

الا ان الحاصل ... واصل ... انتفاء الحكم عند انتفاء علته العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع اسعاده

كذلك فينتفي الحكم بانتفاء الوصف لانتفاء المعلول عند انتفاء علته
واذا [illegible] انتفى الحكم بانتفاء الوصف ثبت ان تعليق الحكم باحدى
صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة وهو المطلوب
وعورض بانه [illegible] وقيل ما ذكرتم وان دل على ان تعليق الحكم
باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا المتصف بها لكن معنا
ما ينفيه وهو انه لو دل التعليق باحدى الصفتي الذات على نفي الحكم
عما عدا المذكور لدل عليه اما مطابقة او التزاما لان نفي الحكم عما عدا
المذكور ان كان مدلول اللفظ كان دلالته عليه مطابقة وان كان
لازما لمدلوله سواء كان جزؤه او خارجا عنه كان دلالة اللفظ
عليه التزاما وكلاهما منتف اما المطابقة فلان اللفظ لم يوضع له والا
لفهم منه كل احد واما الالتزام فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم
او اللزوم الذهني فان القائل بقوله في سائمة الغنم زكوة قد
يغفل عن نفي الزكوة عن المعلوفة فان قلت هنا احتمال قسم
اخر وهو ان يدل عليه اللفظ تضمنا قلت التضمن التزام لعول
لكون الجزء لازما للكل والمراد هنا اللغوي فلا ينتقض قلنا
في الجواب عنه ان اللفظ دل على نفي الحكم عما عدا المذكور التزاما
وبيان اللزوم انه لما ثبت ان ترتيب الحكم على وصف يدل على علية
ذلك الوصف لذلك الحكم وثبت حصر العلية لانتفاء غيرها بالاصل
ثبت ان الوصف علة مساوية لذلك الحكم واذا ثبت ذلك لزم نفي
الحكم عما عدا المذكور لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها
المساوي لها وهو المطلوب عترض عليه وقيل بان تعليق
الحكم بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عدا المذكور لكان قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق دالا على جواز قتلهم اولاد عند
الفقر

التضمن

قال ... لا يكفي في ثبوت المدعى ثبوت كون الوصف علة مساوية للحكم بل لا بد من العلم بالمساواة

عدم

عدم الخشية عن الفقر لكنه ليس كذلك فبطل ما ذهبتم اليه قلنا عدم
الصوم ليست من صور المدعي لان المدعي ان تعليق الحكم بالصفة
اذا لم يكن له فائدة اخرى يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور
ولهذه الصورة فائدة اخرى كما قررناه فلا يفسد لنا النقض بها
قال وكذا التخصيص بالعدد اقول وكذا التخصيص بالشرط وهو
ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه الشرط
مثل قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل على عدم وجوب
الانفاق عند عدم الحمل لما مر من الدلايل في مفهوم الصفة وتدل
عليه لفظة كذا ولان كلمة ان اذا دخلت على شيء جعلته شرطا باجماع
اهل العربية والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط لان شرط الشيء
عبارة عما يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه فيكون عليه بان
تسمية كلمة ان حرف شرط اصطلاح للنحاة فلانها موضوعة للشرط
بالمعنى المذكور لغة فتكون منقولة عن موضوعها لا الاصلي فلا
تفيد قلنا انها غير منقولة عن موضوعها الاصلي بل هي مستعملة
فيه اذ الاصل عدم النقل اعترض من وجه اخرى وقيل سلمنا ان
كلمة ان وضعت للشرط لكن لا نسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه قلنا في جوابه لو
كان للشرط بدل يقوم مقامه فحينئذ يكون الشرط احدهما اعني
البدل او المبدل منه فما فرض شرطا لم يكن شرطا وحينئذ اذا لم
ينتف المشروط بانتفائه لا يقدح في مدعانا وهو المراد بقوله
وغير المدعي لان المدعي ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط حتى
اذا لم ينتف المشروط ~~بانتفاء الشرط لا ان المشروط ينتفي بانتفاء~~
شرط ... عما انه عورض وقيل ما ذكرتم وان دل على ان الحكم
المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه الشرط ولكن

الشرعا

لان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط ...

مثلا ما ينقض فان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا علق الحكم وهو النهي عن الاكراه على الشرط وهو ارادة التحصن مع
انه ليس دالا على جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان الاكراه على
البغاء حرام سواء اردن التحصن او لا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان حرمة
الاكراه تنتفي بانتفاء ارادة التحصن لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن
البغاء وحينئذ ينتفي الاكراه على البغاء فلا يتعلق النهي به وفيه نظر لانا
لا نسلم انهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء لجواز ان لا يردن
شيئا منهما سلمنا لكن لا يلزم من امتناع الاكراه عدم تعلق النهي به
لان النهي عن الشي لا يقتضي وجوده قال الفاضل العراقي لو غير الجواب
بتغيير لطيف كما يقال لم قلتم بان الحرمة ثابتة قوله لو انتفت لحصل الجواز
قلنا لا نسلم لجواز ارادتهن البغاء حينئذ وامتناع الاكراه على الكاره
فيكون لانتفاء باستحالته لا لحصول الجواز لم يرد السؤال الاول
اقول ولو غير اصل السؤال بتغيير لطيف كما تقول جاز انتفاء ارادة
التحصن بعدم ارادة شي منهما وحينئذ يلزم جواز الاكراه عليها
بمفهوم الشرط مع انه لا يجوز اصلا لم يتوجه الجواب المذكور والاولى
ان يقال في الجواب عن السؤال الاول ان التخصيص بعد الشرط هنا
خرج مخرج الاغلب لان الاكراه على الزنا انما يتفق غالبا في حق مريد
التحصن فيكون للتخصيص فائدة اخرى وحينئذ لا يكون دالا على المفهوم
كما مر في مفهوم الصفة لان ذكر شرط في مفهوم المخالفة مطلقا او
يقال لا نسلم ان الجواز ههنا ليس بثابت نظرا الى المفهوم وانما لم يثبت
لحصول تمام المعارض له الراجح عليه وعن السؤال الثاني ان النهي
عن الشي يقتضي جوازه والا لكان النهي عنه عبثا لكونه غير مقدور.

قال التخصيص الى آخره اقول المختار عند المصنف ثانيا
بالحاصل ان التخصيص بالعدد لا يدل على عدم الحكم عن الزائد ذكر
العدد او الناقص منه بمجرد العدد لان الاعداد وان لم
تتخالف بالحقيقة جاز اشتراكهما في حكم وان تخالف فيها كذا كر

لان المتخالفين قد يشتركان في حكم ولحق التفصيل وهو ان يقول العدد
الذي علق به الحكم اما ان يكون علة لذلك الحكم او لا فان كان علة له فالتابع
يدل على ثبوت ذلك الحكم في الزائد عليه لكون العلة وهو ذلك العدد
موجودا في الزائد دون الناقص عنه كقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فان القلتين علة لاندفاع النجاسة فان زاد على القلتين يطهر
ايضا وان نقص لا وان لم يكن العدد علة لذلك الحكم فان كان الحكم
حظرا كتحريم الجلد الزاني الزائد على المائة او كراهة غسل اعضاء الوضوء
اربع مرات دل على التحريم والكراهة فيما فوقه دون ما دونه وان كان ايجابا
كوجوب خمس صلوات او اباحة كاباحة نكاح اربع زوجات او ندبا
كتصدق دينار في وطي الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد

قال الخامس الى آخره اقول قد عرفت في صدر الفصل ان الخطاب
الوارد من الشرع اما ان يستقل بافادة الحكم وقد مر البحث في كيفية دلالته
او لا يستقل بالافادة بل يحتاج الى مقارن ينضم اليه حتى يفيد حكما وحينئذ
فالمقارن له اما دليل او قرينة حالية كشهادة حال المتكلم والاول
اما نص او اجماع او قياس والنص المقارن لنص اخر اما ان يكون بحيث
يدل كل منهما مقدمة من مقدمتي الدليل مثل دلالة يستحق النار فانه
وقوله تعالى افعصيت اخرى يدل على مقدمة وهي ان تارك المامور عاص وقوله تعالى
افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
على ان تارك الامر عاص وقوله ومن يعص الله يدل على مقدمة اخرى وهي ان
كل عاص يستحق النار ومما يقتضي ان هذا المطلوب او يكون احد النصين
دالا على ثبوت حكم لشيئين والنص الاخر دالا على ثبوت بعض ذلك الاحكام
فقط فوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني مثل دلالة قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
ثلاثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
انتهى مدة الرضاع فوجب الحكم بان باقي المدة لمن اراد ان يتم الرضاعة

على ان مدة الحمل ستة اشهر فان قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان مدة الشيئين وهما الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن يدل على ان بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهرا اعني حولين كاملين زمان مدة الرضاع فوجب الحكم بان باقي المدة وهي ستة اشهر المدة للحمل واما الاجماع المقارن للنص فكما لا يتوارثان فكذلك لانه ما دل على ارث الخال من النص نحو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله مع الاجماع الدال على ان الخالة بمنزلة الخال في النسبة اي الدرجة لكون كل منهما فرعا لاصل اصل الميت على ارث الخالة واما القياس المقارن للنص في الدلالة فالنص الدال على حرمة الربوا في البر مع القياس الدال على ان التفاح بمنزلته على الحكم بحرمة الربا في التفاح واما ضم النص الى قرينة حالية كشهادة حال المتكلم شاهدا لانه قوله عليه السلام ثنتان فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو انه عليه السلام بعث لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية على ان المراد منه بيان المبيح للسفر دون بيان اقل الجمع قال الباب الثاني في الاوامر اقول الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي وفي هذا الباب فصول ثلثة لان البحث فيه اما ان يكون عن الامر او عن النهي والثاني ما يكون بحثا عن الامر اما ان يكون بحثا عن مدلول لفظه او عن مدلول صيغته فلذلك كانت الفصول الباحثة عن الاوامر والنواهي ثلثة الفصل الاول في بيان مدلول لفظ الامر اتفقوا على انه حقيقة في القول الطالب للفعل ثم افترقوا فقال بعضهم مفهوم الامر هو لفظ القول الصادر عن من هو اعلى رتبة من المطلوب منه او ممن هو ادنى رتبة منه او ممن يساويه في الرتبة واختيار المصنف هو هذا واعتبر المعتزلة قيد العلو في ماهية الامر لانهم قالوا الامر يجب ان يكون اعلى رتبة من المامور حتى يسمى القول الطالب امرا محتجين باستقباح العرف قول القائل امرت الامير واستحسان قوله سالته فلولا

ل

واعتبار علو الرتبة لما كان كذلك واعتبر ابو الحسين البصري قيد الاستعلاء في تعريفه اي يجب ان يعد الامر نفسه عالي الرتبة على المامور لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل الخضوع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة منه له افعل على سبيل الاستعلاء قيل انه امره فعلم بان مدار الامر على اعتبار الاستعلاء واحتج المصنف على ما اختاره بان اعتبار الشرطين فاسد بقوله تعالى حكاية عن فرعون ~~بلا علو لان فرعون كان~~ اعلى رتبة حين استشار قومه ماذا تامرون فانه اطلق الامر على القول الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو لان فرعون كان اعلى رتبة منهم ولا استعلاء لانه كان يدعي الهيتهم واذا ثبت كون الامر حقيقة في القول المخصوص لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قلت لو لم يكن حقيقة في الغير لكان مجازا وهو ايضا خلاف الاصل قلت سلمنا لكن المجاز خير من الاشتراك لما عرفت وذهب بعض الفقهاء الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والفعل لكونه حقيقة في الفعل ايضا لان الامر يطلق على الفعل مثل قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي فعلنا وقوله وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عنه انه لا يلزم كونه حقيقة في غير القول المخصوص فاذا اطلق على الفعل هو الفعل يلزم ان يكون دالا على حدوث كل شيء دفعة كلمح بالبصر وهو باطل فوجب صرفه عنه وحينئذ جاز ان يكون المراد الشان ومعناه ان شاننا شيء واحد وسوانا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون وحمل الامر على الشان في الاية الثانية اشمل للمذمة بالنسبة الى الفعل قال الامام في المحصول والاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية الثانية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم ثم قال وما امر فرعون برشيد قال ابو الحسين البصري لفظ الامر مشترك بين تحققه باصل الامر والفعل وغيرها لان تردد الذهن و توقف فلم يدر اي هذه الامور اريد فاذا قيد بشيء من المخصصات وقيل امر

من حيث استشارهم كانوا اعلى رتبة منه

كان مجازا لما مر اوضح لفظ الامر في الايتين الشان مجاز على انه لفظ الامر في الاية الاولى للشان

لانه لفظ الامر

بالصلوة او فعل امر او تحرك لامر او شاد الامر وامر مستقيم على الاسا
من الاول القول وعن الثاني الفعل ومن الثالث الشيء ومن الرابع
الصفة وعن الخامس الشان وتردد الذهن عند سماع لفظ بدون
القرينة في معانيها علامة اشتراكه بينها قلنا في الجواب عنه لا نسلم
تردد الذهن عند اطلاقه مطلقا بل يتبادر القول المخصوص الى
الفهم حينئذ قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول هذا المنع يبطل هذه الخا
صية للمشترك لاطراده في كل مشترك وجوابه منع اطراد المنع
فان من المشتركات ما لا يمكن دعوى تبادر احد معانيه كالجون والقرء
مثلا قال المسئلة الثانية الى آخره اقول المسئلة الثانية في بيان ماهية
الطلب وانما احتاج الى بيانه لانه لما اخذ في تفسير الامر اراد بيان
حقيقته فقال الطلب بديهي التصور اذ كل احد ممن لم يمارس الحدود
والرسوم يدرك التفرقة بين طلب الفعل وطلب الترك بالبداهة
بدليل انه يأمر في مقام النهي فلولا ان ماهية الطلب بديهية لم
يتأت منه ذلك والطلب ليس نفس العبارات والصيغ لان الطلب
حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الامم والنواحي والصيغ والعبارات تخ
تختلف باختلافها وكذا الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى ان ماهية الطلب هي ارادة المامور به لنا على ان
الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة وجهان الاول ان ايمان الكافر
مامور به بالاجماع وليس بمراد لما عرفت في مسئلة التكليف بالمحال ان الله
تعالى اخبر عن ابي لهب بانه لا يؤمن فيكون ايمانه معلوم اللاوقوع فلا يكون
مرادا اذ يستحيل ارادة شيء علم استحالته واذا كان ايمانه مما
مامورا به ليس بمراد فلا يكون الامر نفس الارادة وفيه نظر فان للمعتزلة

ان يقولوا انه يستحيل طلب ما علم استحالته الثاني ان المتهدد لعبده في ضرب
عبده بانه لا يضربه لانه لا يمتثل امره اذا اراد اظهار عصيان العبد
يامره بفعل بحضرة من يلومه على ذلك ولا يريد منه ذلك حذرا عن اللوم
وفيه نظر فان هذين الصورتين تدل على استعمال صيغة الامر مع عدم ارادة
المامور به ولا تدل على وقوع الطلب بدون الارادة اذ انفكاك الطلب
عنها ممنوع واعلم ان هذين الوجهين كما دلا على التغاير بينهما دلا
على عدم اشتراط الامر بالارادة اذ لو كانت شرطا للامر امتنع وجوده
بدونها لامتناع وجود المشروط بدون الشرط لكن الوجهين دلا
على وقوع الامر بدون الارادة فلم تكن له شرطا واعترف ابو علي الجبا
وابنه ابو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطا الارا
دة لدلالة صيغة الامر على الطلب وقالا صيغة الامر كما ترد للطلب
ترد للتهديد ايضا كما سيجيء مثاله فلا بد من مميز يتميز احدهما عن الاخر
ولا مميز الا الارادة لكون المامور مرادا في الطلب غير مراد في
التهديد قلنا في الجواب عنه ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي
بحسب وضع اللفظ لها وحينئذ كون صيغة الامر مجازا في التهديد
حقيقة في الطلب كاف في الفرق بينهما فوجب عند اطلاقه مطلقا حمله
على الحقيقة وهو الطلب قال الفصل الثاني الى آخره اقول الفصل
الثاني في بيان مدلول صيغة الامر حقيقة ومجازا قال الاصوليون صيغة
افعل ترد على ستة عشر وجها لانضمام قرائن تدل عليها الاول
الايجاب لقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قوله اقيموا للايجاب ولا يحتاج
في افادته الى قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجيء الثاني الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي آتاكم
فان كل واحد من الكتابة وايتاء المال لما كان مقتضيا للثواب غير مستلزم

تركه العقاب كان مندوبا ويقرب منه التاديب كقوله عليه السلام لابن
عباس كل مما يليك فان التاديب مندوب اليه الثالث الارشاد كقوله تعالى
فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد
رعاية لمصلحتهم والفرق بين الندب والارشاد ان الندب للثواب
الاخروي والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد
في المداينات ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة كقوله تعالى الاباحة
لقوله كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن يجب ان يكون
الاباحة معلومة من غير هذا النص حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة
الخامس التهديد كقوله اعملوا ما شئتم فانه فهم بالقرينة انها مذكورة في
في معرض التهديد ويقرب منه الانذار لقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا
انك من اصحاب النار قال الجوهري التهديد التخويف والانذار الابلاغ
ولا يكون الا في التخويف فالانذار هو الابلاغ التخويفي فقوله تمتع امر
بالابلاغ فيكون امرا بالانذار بخلاف التهديد فانه نفس التخويف السادس
الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله فان اقتران قوله مما رزق
كم الله بالامر قرينة للامتنان بالعباد السابع الاكرام للمامور كقوله
تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قيم السلامة والامن عند المامور بدخول
الجنة قرينة لكونها للاكرام الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة لانه
لا اقتدار لهم بذلك في معرض تذليلهم التاسع التعجيز كقوله فاتوا بسورة
اعجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة كقوله ذق
انك انت العزيز الكريم اذ فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض الاهانة
الحادي عشر التسوية كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا
فانه اراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء
كقول الداعي اللهم اغفر لي وهذا ظاهر الثالث عشر التمني كقول الشاعر
الا ايها الليل الطويل الا انجلي واعلم ان انجلاء الليل الطويل وان كان

غير مترجو لم يقل ان الامر في هذا الموضع للترجي بل انما قال انه للتمني للطيفة
بانية وهو ان المحب والليل الحبيب لا يعلم بعدم انجلائه الا انه تمنى لكونه
مستبعد الحب الساهر المتكلم مع النجوم من بحار الشوق طال عليه الليل الطويل
مستبعد الانجلاء كما قيل والليل الحبيب بلا اخر لم يرج انجلاءه الا انه تمناه
لكونه مستحيلا حسب ظنه واعتقاده الرابع عشر الاحتقار كقوله
بل القوا ما انتم ملقون فاستعملها في معرض احتقار سحر السحرة في مقابلة
المعجزة الخامس عشر التكوين وهو الايجاد كقوله تعالى فيكون السادس
عشر وروده بمعنى الخبر حيث يكون مقصود المتلفظ بالامر تعريف المخاطب
ثبوت المخبر به للمخبر عنه كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه
وتقديره عليه اي الخبر بمعنى الامر كقوله والوالدات يرضعن اولادهن
معناه ليرضعن والعلاقة في هذا المجاز مشابهة احد هما الاخر في الدلالة
على وجود الفعل وقد يرد الخبر بمعنى النهي نحو قوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة اي نكاح
المرأة المرأة منهي والعلاقة فيه ايضا المشابهة وهي دلالة كل منهما على
عدم الفعل واعلم ان مجي الخبر بمعنى الامر والنهي لا تعلق له بالمقصود
الذي هو بيان مدلولات صيغة الامر لكنه انما ذكره لان الكلام انجر
اليه واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل فقد ترد على ثمانية اوجه الاول
التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربا الثاني الكراهة كقوله عليه السلام لعايشة في
الماء المشمس لا تفعلي الثالث التحقير كقوله ولا تمدن عينيك الرابع
بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
الخامس الدعاء كقوله عليه السلام لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين السادس الياس
كقوله لا تعتذروا السابع الارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
الثامن التسلية كقوله لا تحزن قال المسألة الثانية الى اخره
اقول المسألة الثانية في ان صيغة افعل موضوعة لاي معنى من
المعاني الستة عشر فنقول اتفق الاصوليون على ان صيغة افعل
ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية التمني والتعجيز
والتسوية مثلا غير مستفادة من مجرد الصيغة بل من القراين

المنفصلة اي كل واحد منها واحدا منها وانّما الذي وقع فيه الخلاف
امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم
اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في ذلك
مذاهب الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وعبّر الامام
في المحصول عن هذا المذهب بقوله الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة
في الترجيح من المنقبض وهو غير واف بالمقصود فان هذا
المعنى مشترك بين الوجوب والتحريم فليس نصا في المدعى الثاني ما قاله
ابو هاشم ان لفظ افعل موضوع للندب واستعماله في البواقي بطريق المجاز
الثالث ما قيل انه موضوع للاباحة وفي البواقي مجاز الرابع ما قيل انه
مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا كلفظ العين بين مدلولاته الخامس
ما قيل انه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح
الفعل على الترك السادس ما قيل انه موضوع السادس ما قيل انه موضوع
لاحدهما ولا نعرف ذلك الواقف ونسبه المصنف الى الغزالي لكن الامام
قال في المحصول بهذه العبارة قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط
او في الندب فقط ثم توقف في الكل وهو قول الغزالي وبعض الكلاميين
او فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الاقسام
فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول الغزالي وبعض الكلاميين فرق ظاهر
وكلام المحصول يوافق كلام المستصفى لانه قال بعد ما فيه وقد ذهب
ذاهبون الى انه وضع للوجوب وقال قوم بل للندب وقال
قوم نتوقف فمنهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال
لا ندري ايضا انه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل في الباقي مجازا
والحق انا نتوقف فيه فهذه عبارته السابع ما قيل انه مشترك
بين الثلثة اي موضوع للوجوب والندب والاباحة بالاشتراك
اللفظي الثامن ما قيل مشترك بين الخمسة اي موضوع للاحكام الخمسة

فيها وورود الصيغة للتحريم او للكراهية لا ينحط بان يقال ورود
من الوارد للتهديد او للانذار اشعار بالتحريم والكراهية قال
لنا وجوه الى آخره اقول لنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب
مجاز في الباقي خمسة وجوه الوجه الاول ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك يدل على ان الله تعالى ذمّ ابليس على ترك المامور به فيكون
واجبا اما انه تعالى ذم ابليس على الترك فلقوله تعالى ما منعك ان لا
تسجد بصيغة الاستفهام فاما ان يكون للاستفهام او للتوبيخ
لكن كذلك والذم الاول باطل اذ الاستفهام على الله تعالى محال فتعين
الثاني وهو كونه للذم والتوبيخ واذا كان كذلك كان الامر للوجوب
اذ لا نعني بالوجوب سوى استحقاق تاركه الذم قال الثاني قوله
الى آخره اقول الوجه الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين وجه الاستدلال به ان المراد بالركوع
ههنا الصلوة فالمراد ان الله تعالى ذمهم على ترك الصلوة بعد الامر بها اذ
المراد بلا يركعون ليس هو الاخبار فان ذلك معلوم بل هو الذم على الترك
فيكون للوجوب كالامر في الوجه الاول فان قيل جاز ان يكون الذم
للتكذيب وهو عدم اعتقاد حقيقة الامر لا للترك لانه رتب العذاب
على التكذيب في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اذ لم يقل ويل يومئذ
للتاركين للركوع قلت الجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضي ان
الذم لترك الامر لترتب لا يركعون الدال على الذم على قوله
اركعوا وان الويل انما هو للتكذيب وهو ظاهر فان قيل الامر قد يرد
للوجوب اذا كان معه قرينة دالة عليه فلعل في صورة قوله واذا قيل
لهم اركعوا قرينة اوجبت الوجوب فلذلك ذمهم على الترك ولا يلزم

يعني ذلك ان يكون مجرد ترك الامر للوجوب الذي هو محل النزاع
قلنا في الجواب عنه انه تعالى رتب الذم على مجرد ترك
الفعل اي على مجرد ترك الامر لما قيل لهم اركعوا فدل على ان منشاء
الذم هذا القدر لا القرينة **قال** الثالث الى آخره **اقول**
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك
المامور به مخالف للامر لان المخالفة تقابل الموافقة وكما ان
الآتي بالامر موافق له بدليل ان العبد اذا امتثل امر سيده
حسن لغة ان يقال ان هذا العبد وافق امر سيده فكذا التارك
للامر مخالف له والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
قال الله تعالى امر المخالف بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب
انما يحسن بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فيدل على ان المخالف للامر
وامر سوله بصدد العذاب وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان تارك
المامور به مخالف للامر قوله لان الآتي بالامر موافق له اذ موافقة
الامر هي الاتيان بالمامور به قلنا لا نسلم ذلك فان موافقة
الامر عبارة عن اعتقاد حقيته بان يعترف بكونه امرا حقا ويعتقد
القبول واذا كان كذلك كانت مخالفته ايضا عبارة عن اعتقاد
فساده بان ينكر كونه حقا واجب القبول لا عن ترك المامور
به فلا يتم ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة عن
ترك المامور به وقد دللنا عليه واما اعتقاد حقية الامر فذلك
موافقة لدليل الامر لا له فان موافقة الشيء عبارة عما
يستلزم تقريرا مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر
كان اعتقاد حقيته تقريرا لمقتضاه فان قيل سلمنا
ان الموافق للامر هو الآتي بالمامور به وان المخالف للامر

هو الذي ذكر لكن لا نسلم ان المخالف للامر على صدد العذاب واما الآية
التي تمسكتم بها فلا تدل على ان مخالف الامر عن العذاب بل جاز ان
يكون المراد منها الامر بالحذر عن مخالف الامر لان فاعل قوله فليحذر
ضمير وقوله الذين يخالفون مفعول ليحذر لا فاعل له وحينئذ يكون
معناها ما ذكرنا لا ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه اضمار الفاعل
مع وجود ما يصلح ان يكون فاعلا خلاف الاصل ومع الاضمار لا يصح الكلام
ايضا اذ لا بد للضمير من مرجع لكن لم يتقدم ذكر ما يصلح ان يكون مرجعا
للضمير فان قيل المرجع هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا في الجواب عنه المتسللون لواذا هم المخالفون للامر
فلو امروا بالحذر عن المخالفين لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو
غير جائز ولو سلم ان المراد من الآية الامر بالحذر عن مخالف الامر لصار
التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره
وحينئذ يضيع قوله تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لكون فليحذر
ليس من الافعال المتعدية الى مفعولين على ان الواجب حينئذ ان يقول
تعالى فليحذروا بصيغة الجمع دون المفرد لان المتقدم ذكره جمع المتسللون
فالضمير الراجع اليهم يجب ان يكون ضمير جمع لا ضمير مفرد قال الشيخ والقائل ان
يقول هذا الجواب الاخير غير سديد لانه من الجائز ان يجعل ان تصيبهم فتنة
مفعولا لاجله والحق ان هذا الكلام غير سديد لان قوله ان تصيبهم لا يجوز
ان يكون مفعولا له لقوله فليحذر لان المفعول له علة للفعل لا يجوز ان يكون
اصابة الفتنة علة للحذر لاستحالة اجتماعهما معه ووجوب اجتماع الفعل
مع علته ولا للمخالفين عن امره لانهم ما خالفوا الامر لاجل لان المفعول له
غرض الفاعل الفعل والمخالفون للامر ليس غرضهم من المخالفة اصابة الفتنة
فبطل القول بكونه مفعولا له فان قيل سلمنا ان المخالفين للامر مامورون
بالحذر عن العذاب ولكن لم قلتم بان المامور بالحذر يجب عليه الحذر والتاجب ان لو كان

للامر وهو قوله فليحذر للوجوب وهو ممنوع اذ هو اول المسألة قلنا في
الجواب عنه نحن لا ندعي وجوب الحذر بل ندعي حسن الحذر لان هذا الامر
وان لم يدل على الوجوب لكنه لا اقل من ان يدل على الجواز ودلالته على
جواز الحذر دليل لقيام مقتضيه اذ جواز الحذر عن الشيء مشروط
بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه
حذرا عما لم يوجد مقتضيه وذلك سفه وعبث ولا يجوز ورود
الامر به وفيه نظر لان جواز الحذر عن شيء مشروط بجواز وجود ما
يقتضي وقوعه لا بوجوده فان العاقل كثيرا ما يحترز عما يجوز وجوده
سلمناه لكن يجوز ان الامر هنا للكراهة او للتحريم بناء على القول بانه
بين الجميع ولا يحسن الحذر لما عرفت من تفسير الحسن فان قيل سلمنا جميع
المقدمات لكن لا يلزم منه ان كل امر للوجوب الذي هو المدعى
وهو كون الامر حقيقة في الوجوب لان قوله عن امره لفظ مفرد والمفرد
لا يعم لما يجيء فلا يلزم منه الا كون بعض احاد الامر للوجوب قلنا
في الجواب عنه انه عام لجواز الاستثناء منه اذ يصح ان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا المخالفة الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء
منه كان عاما لما سيجيء من ان معيار العموم جواز الاستثناء قال
الرابع الى اخره اقول الوجه الرابع من الوجوه الدالة على ان
الامر للوجوب هو ان تارك المامور به عاص لان العصيان
عبارة عن ترك المامور به لقوله تعالى لابليس بعد ما ترك الامر
افعصيت امري اي تركته وقوله في صفة الملائكة لا
يعصون الله ما امرهم اي لا يتركونه والعاصي يستحق النار لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
ويلزم من هاتين المقدمتين ان تارك الامر يستحق ويكون

الوجو

الوجوب اذ لا نعني بكون الامر للوجوب الا استحقاق تاركه النار فان قيل لا
نسلم ان تارك المامور به عاص قوله لان العصيان عبارة عن ترك الامر
قلنا لا نسلم فانه لو كان العصيان عبارة عن ترك الامر لزم التكرار
في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ يكون حينئذ
معنى قوله لا يعصون الله الا يتركون ما امرهم اي يفعلون ما امرهم به
فيتكرر قوله ويفعلون ما يؤمرون حينئذ قلنا في الجواب عنه لا نسلم لزوم
التكرار اذ معنى الاية لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون به في المستقبل فانتفى التكرار فان قيل المراد بقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان المؤمن
العاصي لا يخلد في النار لما ثبت في اصول الدين قلنا في الجواب عنه ان
المراد بالخلود المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا اذا اريد
به طول المكث قال الخامس الى اخره اقول الوجه الخامس
من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري
حال كونه في الصلوة فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال عليه السلام ما منعك من الا
ستجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
فذم عليه السلام ابا سعيد الخدري بقوله ما منعك ان تستجيب لان هذا القول
ليس طلبا لفهم العذر اذ لا حاجة اليه فان الصلوة عذر ظاهر لكل
الكلام بل هو للذم والتوبيخ لترك المامور به وهو الاستجابة بدليل انه عليه السلام
احتج عليه لذمه بقوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم واذا كان ترك
الامر موجبا للذم وخصوصا عند حصول عذر تركه كان للوجوب
لا محالة اذ لا نعني بكونه للوجوب سوى ذلك وفيه نظر لان الوجوب في هذه
الصورة مستفاد من القرينة وهو قوله اذا دعاكم لا من مجرد استجيبوا ثم اعلم
ان كتب الحديث نطقت بان المصلي التارك للاستجابة كان ابا
سعيد بن المعلى هكذا جاء في جامع الاصول في الفصل الثاني

من الكتاب الاول في الفضائل وفي غيره من كتب الحديث **قال**
احتج ابو هاشم الى آخره **اقول** لما فرغ من المذهب المختار و
بيان الوجوه الدالة عليه شرع في حجج المخالفين على ما ذهبوا اليه
والجواب عنها فنقول احتج ابو هاشم على ان صيغة الامر موضوعة
للندب بان الاجماع منعقد على ان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة
فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف بالعلو يسمى امرا وان
صدر ممن اتصف بضده يسمى سؤالا والسؤال للندب اتفاقا فكذا
الامر اذ لو كان لغير الندب كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق
سوى الرتبة وهو منتف اجماعا قلنا في الجواب عنه لا نسلم بان الامر
لو كان للوجوب لكان بين الامر والسؤال فارق سوى الرتبة
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السؤال ايجابا بالآلة لم يتحقق على المسؤول
عنه اذ لا يلزمه القبول من السائل **قال** وبان الصيغة الى آخره
اقول احتج القائل بان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك بان الصيغة
استعملت فيهما اي في الوجوب والندب اذ صيغة الامر
وردت للوجوب تارة كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
للندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كانت حقيقة في كل واحد منهما
يلزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في احدهما فقط يلزم المجاز لكن
المجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا تكون حقيقة في كل واحد
منهما ولا في احدهما فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو
المطلوب واعلم من هذا التقرير بطلان المذهب القائل بالاشتراك
اما بين الوجوب والندب فقط او بينهما وبين الاباحة
فقط او بين الاحكام الخمسة جميعا بان الاصل في الاطلاق والتخيير

اي جار من المقولات ... اقيم مقام الفاعل

لان القول بأحد هذه المذاهب قول بالاشتراك الذي هو على خلاف الاصل
فيبطل القول به ولذلك لم يتعرض المصنف لهذه المذاهب وان اوردها
في اول المسألة عند نقل الاقوال فتوهم الفاضل المحشي ان هذا دليل ثان على
مذهب ابي هاشم وقرره على هذا الوجه وهو ان الصيغة لما استعملت
فيهما كما في المثالين المذكورين ولم يمكن ان تكون حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما فقط والا يلزم الاشتراك والمجاز وكلاهما على
خلاف الاصل فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل
وجواز الترك معلوم بالاصل ورجحان الفعل مع جواز الترك هو الندب
وهذا الكلام باطل لوجوه الاول انها لو كانت حقيقة في الندب لم تكن
حقيقة في الوجوب فكانت مجازا فيه وكان الدليل منافيا للمدلول
اذ من جملة مقدماته انها ليست مجازا الوجه الثاني انها لو
كانت حقيقة في الندب لم تكن حقيقة في القدر المشترك بينهما
اذ المشترك بينهما رجحان الفعل من غير التعرض لجواز الترك وعدمه
وحينئذ يكون مخالفا للمتن اذ نص فيه على انه حقيقة في القدر المشترك
بينهما الثالث لو كان هذا دليلا آخر على كونه حقيقة في الندب
لكان المذهب القائل بانها حقيقة في القدر المشترك متروكا
وقد اورده في اول المسألة بل المراد منه هذا المذهب لا انه سقط
من قلم الناسخ لفظة وغيره اي احتج غير ابي هاشم فان قلت ان
المصنف اورد المذهب القائل بانها حقيقة في الاباحة في اول المسألة
مع انه لم يتعرض له هنا فجاز ان يكون المذهب القائل بانها حقيقة
في القدر المشترك بين الوجوب والندب متروكا ايضا مع كونه موردا
في اول المسألة قلت لما وجد ما يحمل عليه ويطابقه دليلا ومدلولا
تعين كون المراد منه هذا المذهب فلا معنى لحمله على ما لا يطابقه اصلا
دليلا ومدلولا كما عرفت ولعل المحشي انما توهم انه دليل ثان على مذهب

على مذهب ابي هاشم لعدم ذكر المحتج فزعم ان قوله بان الصيغة عطف
على بان في قوله احتج ابو هاشم بان وهو جار مجرى بيد فان قوله بعد
هذا وبان تعرف مفهومها اشارة الى مذهب التوقف كما صرح هو
بذلك مع ان المحتج ايضا غير مذكور فيه وان ظاهره مشعر بالعطف
ايضا قلنا اي الطالب حتى الحجة انا نختار انها حقيقة في احدهما
معطوفة الوجوب قوله يلزم المجاز وهو خلاف الاصل قلنا قد يترك
الاصل ونصار الى ما هو خلافه لدليل دل على ذلك وهنا يجب المصير الى المجاز
لما بيّنا من الادلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب **قال**
وبان تعرف الخ **اقول** هذا اشارة الى مذهب العز الثاني وهو مذهب
التوقف وحجته عليه وتقريرها ان الحكم بكون الصيغة حقيقة في احدهما على
التعيين موقوف على تعرف مفهومها قطعا وذلك باطل لان معرفة مفهوم الامر
على سبيل القطع غير ممكن اذ طريق تعرفه اما العقل وهو باطل اذ
لا مجال للعقل في معرفة اللغات واما النقل وهو ايضا باطل لان نقل كون
الامر حقيقة في احدهما على التعيين لم يتواتر والا لكان مفهوم الامر
معلوما قطعا وحينئذ لا يبقى النزاع في مفهومه لكنه ليس كذلك واذا
لم يتواتر يكون من باب الاحاد ونقل الاحاد لا يفيد القطع لما مضى
فثبت ان تعرف مفهوم الامر على سبيل القطع غير ممكن واذا لم يمكن
لم يمكن الحكم بكونه حقيقة في احدهما على التعيين
لكون المسألة وهي الحكم على الصيغة بذلك علمية فلا يكفي فيه غير القطع و
اذا لم يكن الحكم على الصيغة بكونها حقيقة في احدهما على التعيين
يلزم التوقف في ذلك وهو عينه فثبت القول بالتوقف وهو المطلوب
ومن هذا علم ان الصيغة ليست حقيقة في الاباحة ولا الاباحة بعين
هذا الدليل ولذا لم يورده قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز تعرف
مفهوم الامر بنقل الاحاد فان المسألة علمية والاحاد لا يفيد العلم

قلنا انا نسلم لكنها وسيلة الى العمل فيكفينا فيها اثباتها بالاحاد وان افادت
الظن كما عرفت في صدر الكتاب ان الظن ربما يكون وسيلة الى القطع بوجوب
العمل بمقتضى الظن او نقول الحصر ممنوع لجواز ان يكون طريق معرفته
دليلا مركبا من مقدمات نقلية بتركيب العقل كما سبق كما
سبق في معرفة اللغات ان الجمع المحلى بالالف
واللام عام لاستنباط العقل من المقدمات النقلية ذلك **قال**
الثالثة الامر الى اخره **اقول** المسألة الثالثة في بيان مقتضى الامر
بعد التحريم فنقول الامر الوارد عقيب التحريم للوجوب وهو المختار
لنا وقيل للاباحة على المختار ان الامر يفيد الوجوب لما مر من الادلة
الخمسة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود لان ورود الامر
بعد الحرمة لا يمنع من ذلك لكون رفع الحرمة اعم من الوجوب
والعام لا ينافي الخاص واذا كان الموجب للوجوب موجودا والمانع
عنه مفقودا ثبت الوجوب حينئذ ضرورة واستدل المصنف
على ان ورود الامر بعد الحظر لا يمنع الوجوب بانه كما لا يمنع الانتقال
منه الى الوجوب في العلم لجوازه ضرورة
وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب
اشد من المنافاة بين الحظر والاباحة لان بين الحظر والاباحة
مشتركا كما سوى الحكم وهو جواز الترك ولا مشترك بين الوجوب والحظر
سواء واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز الانتقال جواز هذا الانتقال
فان قيل لو كان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب لكان بالقيد
كما قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا للوجوب لكونه واردا بعد تحريم
الصيد بالاحرام لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم لكنه
للاباحة لكون الصيد حينئذ مباحا اتفاقا فكذا في غيرها

من الصور قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم وان دل على ان الامر
الوارد عقيب التحريم للاباحة لكن معنا ما ينفيه وهو قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال ثم هنا الا انه
للوجوب اتفاقا لكون الجهاد فرضا على الكفاية مع وروده بعد التحريم القتال
في الاشهر الحرم واذا تعارضت الآيتان تدافعتا وبقيت الادلة
على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالمة عن المعارض فيكون
للوجوب عملا بها واعلم بان القائلين بكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب
قائلون بان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم بمثل الدليل المذكور في
الامر واما القائلون بان الامر بعد التحريم يفيد الاباحة فاختلفوا في
ان النهي بعد الوجوب يفيد الاباحة كالامر بعد التحريم وبعضهم
ذهب الى انه للتحريم لان النهي لكونه مقتضيا للحرمة اقوى من الامر
المقتضي للاباحة اخذا بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا و
قد غلب الحرام الحلال قال المسئلة الرابعة اقول المسئلة الرابعة
في ان الامر هل يفيد التكرار او المرة او لا يفيد شيئا منهما فنقول الامر
لا يخلو من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا
ففيه اربعة مذاهب الاول انه لا يفيد التكرار ولا يابا فيه بل انما
يفيد طلب المامور به من غير اشعار بالمرة والمرات وهو المختار
الثاني انه يفيد التكرار كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
فانه قال الامر يفيد التكرار مدة العمر ما امكن الثالث انه يفيد المرة الرابع
التوقف اما لانه مشترك بينهما لفظا ولا قرينة معه فيجب التوقف واما للجهل
بحقيقته بانا لا ندري حقيقته اهو التكرار او المرة قال الفاضل الراعي
القول بالاشتراك ليس قولا بالتوقف وقد سهيا فان المشترك
بدون القرينة يوجب التوقف وههنا كذلك اذ الكلام في الامر المطلق
من غير قرينة تشعر بالمرة والمرات فاتى على المذهب المختار وهو ان

او يفيد التحريم فبعضهم ذهب الى انه بعد الاباحة صح

لان المقتضي النهي الا ان ... الحرمة ... الاباحة ... عليه السلام ... مقتضي الحرمة اقوى من مقتضي الاباحة

فعلم

... الله ...

و هو ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا ينافيه وجهان وعلى انه لا يفيد التكرار
خاصة وجهان اما الوجهان الدالان على ان الامر المطلق لا يفيد
شيئا منهما معينا ولا ينافيه فتقرير الاول منهما انه لو كان مفيدا لاحدهما
معينا وداخلا في مفهومه لكان تقييده بذلك المعين يوجب التكرار وتقييده
بغيره يوجب التناقض وهو ظاهر والتالي باطل اذ قولنا اكرم زيدا
مرة او مرات لا يفهم منه التناقض ولا التكرار فعلم بانه ليس موضوعا
لاحدهما معينا ولا منافيا له وهو المطلوب الثاني ان الامر ورد تارة مع
التكرار مثل اقيموا الصلوة وورد اخرى مع عدم التكرار مثل حجوا البيت
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الاتيان بالمامور به
لانه اذا لم يكن حقيقة فيه فان كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك
وان كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز وهما على خلاف الاصل فيجعل حقيقة
في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان حقيقة فيه
فلا يكون مقتضيا للتكرار ولا للمرة لاستحالة ان يكون القدر المشترك
بين الشيئين مقتضيا لاحدهما معينا ومانعا كذلك والا يلزم كون العام
ملزوما للخاص ومنافيا له وانه باطل واذا كان كذلك يلزم المطلق
واما الوجهان الدالان على عدم افادته التكرار خاصة فتقرير الاول
منهما ان الامر المطلق لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ
ما يشعر بتخصيصه بوقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات
اولى من حمله على بعض الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح وحينئذ وجب
حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيلزم التكليف به تكليفا بما
لا يطاق وانه باطل ولا يكون للتكرار وهو المطلوب وتقرير الثاني
منهما انه لو كان للتكرار لكان عاما لجميع الاوقات كما عرفت ولو كان
عاما لجميع الاوقات لكان ورود كل تكليف بعده بحيث لا يجتمع معه

نسخا لم لان الامر المطلق يقتضي اتيان المامور به في جميع الاوقات والتكليف
بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضي رفعه عن بعض الاوقات وذلك هو النسخ
كما سيجي لكنه ليس نسخا لان ايجاب الحج بعد الامر بالصلوة ليس نسخا لها
اتفاقا فلا يكون الامر للتكرار وهو المدعى احتج القايل بكونه للتكرار
بوجوه ثلثة الاول ان ابا بكر الصديق تمسك على تكرار الزكوة بمجرد
الامر في قوله تعالى وآتوا الزكوة بمحضر الصحابة ولم ينكر عليه احد فلو لم يكن
مجرد الامر للتكرار لانكروا عليه قلنا في الجواب عليه لعل النبي صلعم
عليهم بين لهم ان قوله تعالى وآتوا الزكوة تفيد التكرار اما بيانا
قوليا او فعليا بان اخذ الزكوة كل حول الى الممات لا اخذ زكوتهم
فلذلك لم ينكروا عليه الوجه الثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما طلبا الا ان احدهما دال على الطلب
بالوضع قلنا في الجواب عنه ان الاصل ممنوع سلمناه لكن الفرق
بين الامر والنهي ظاهر وذلك لان مقتضى النهي عن الشيء الانتهاء
عنه ومقتضى الامر بالشي الاتيان به واذا كان كذلك فالفرق بينهما
في الاستغراق بمقتضاهما لان استغراق الاوقات بكلها بمقتضى
النهي وهو الانتهاء عن الشي ابدا ممكن واستغراقها بمقتضى الامر وهو
اشتغال المامور بالاتيان به دايما فمحال واذا ظهر الفرق لم يصح القياس
الوجه الثالث ان الامر لو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يرد النسخ بعده لان
ورود النسخ بعد الامر انما هو لرفع الحكم الثابت بالامر فان
لم يكن للتكرار كان منتهيا بنفسه فلا يحتاج الى ناسخ لكن
النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر كما سيجي فيكون للتكرار وهو
المطلوب قلنا في جوابه ان الامر وان لم يقتض التكرار
لا ينافيه لما بينا انه حقيقة في القدر المشترك فجاز حمله على بعض
الصور

الصور على التكرار لقرينة تدل عليه وحينئذ فاذا ورد النسخ عليه كان
وروده قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة ورود النسخ انما
هو لقرينة النسخ لا لنفسه فلا يلزم منه كون الامر للتكرار ولو فهم
نظرا الى ان النسخ قبل الفعل جايز كما سيجي فلا يكون قرينة للتكرار
واحتج القايل بالتوقف للاشتراك بان الامر مشترك بين
المرة والمرات لفظا لحسن الاستفسار عنه بانه للمرة او
للمرات ولذلك استفسر سراقة عن النبي صلعم احجتنا لعامنا
هذا ام للابد ولم ينكر عليه وحسن الاستفسار اية الاشتراك
ويمكن ان يتمسك لحسن الاستفسار على الجهل بمعناه وذلك ظاهر
ويمكن ان يتمسك عليه بما تمسك به القايل بالتوقف في معنى الامر
بانه لو علم لعلم اما بالعقل او بالنقل الى اخره ولنا في الجواب عنه
معلوم بالالفاظ المتواطي فانه ليس مشتركا وحسن
الاستفسار فانه يقال امؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة واعلم
انه لم يتعرض لدليل المذهب القايل بالمرة لا بالتصريح
ولا بالتعريض متابعة لما في المحصول واستدل عليه بان السيد اذا
قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه الا مرة واحدة فلو لم يكن
للمرة لما عقلت منه وجوابه ان الامر لا دل على طلب الماهية والامتثال
انما يكون بايجادها في الوجود ولا يمكن باقل من المرة الواحدة
ضرورة فيكون الاتيان بالمرة الواحدة من ضرورات الامتثال
لا لان مجرد الامر دال عليه قال المسألة الثانية اقول
في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يقتضي تكرار المامور به بتكرار
ام لا فنقول الامر اذا علق بشرط مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا او بصفة كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
يفيد التكرار عند من يقول بان الامر المطلق يفيده وعند من لا يفيد

به مختلف فيه فمنهم من ذهب الى انه لا يفيد التكرار ومنهم من قال
انه يفيد واختيار الامام والمصنف انه لا يقتضي التكرار لفظا
ويقتضيه قياسا اما بيان الاول وهو ان الامر المعلق بشرط او صفة
لا يقتضي التكرار لا يقتضي ويحتمل عدم التكرار كما اذا قال
السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم فاذا اقتصر العبد
على الشراء مرة عد ممتثلا واذا كان محتملا لهما صح لان يكون
موردا للتقسيم بينهما فلا يشعر بشيء منهما على التعيين اذ ليس
من شان المورد ذلك فاذن تعليق الامر بشيء لا يدل على تكرار
المامور به بتكرر ما علق به وهو المطلوب الثاني انه لو قال لوكيله طلق
زوجتي ان دخلت الدار لم يتكرر المامور به وهو الطلاق
بتكرار الشرط وهو الدخول واذا ثبت عدم اقتضائه
التكرار في التعليق بالشرط فلا يقتضيه ايضا في التعليق
بالصفة لعدم القائل بالفصل واعلم ان مثال لعدم تكرر
المامور عند تكرر شرط انسب بما نحن فيه من مثال المصنف
اذ ليس ذلك امرا وهو ظاهر واما بيان الثاني وهو ان الامر
المعلق بشرط وصفة يقتضي التكرار قياسا فلان ترتب
الحكم على الوصف المناسب مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط
لذلك الحكم كما سيجيء في باب القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك
الصفة او الشرط لتكرر وجود المعلول بتكرر وجود علته فلو
وانما لم يتكرر الثاني اي جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
لو كان ترتب الحكم على الوصف او الشرط يقتضي علية ذلك الوصف
او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بتكررهما لوجب ان يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول في قوله ... ان دخلت الدار فانت
طالق لتعليقه بالشرط وهو الدخول لكنه لم يتكرر الدخول

اي ليس في اللفظ ما يقتضي التكرار هكذا ... الى ...

لفظا فلو ... وقال ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط ... يحتمل التكرار

او الشرط المناسب

انما فاما لا يكون التعليق بالصفة او بالشرط مقتضيا للعلية والجواب عنه
ان الشارع اذا جعل الشرط جعله علة لذلك الحكم وكل ما جعله الشارع علة
لشيء يعتبر في الشرع علية لذلك التي بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم
اعتباره فيه واذا كان كذلك فانما لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول لان الشارع
ما جعل الدخول علة للطلاق بل جعله المكلف علة له فلا يلزم ذلك لعدم اعتبار تعليل
العبيد في الشرع لانه لو قال اعتقت غانما لسواده لم يتعلق عليه عبيده السود لان
التعليق بشرط او وصف لا يفيد العلية فلا يقدح في مطلوبنا وهو المطلوب

قال المسألة السادسة في مطلق الامر هل يفيد

المسألة السادسة اي من المسائل اقول

الفور بعينه او التراخي بعينه او لا يفيد شيئا منهما على التعيين فنقول مذهب
الشافعي ان الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه
يفيده ولا يفيد التراخي خلافا لقوم وهم الجبائيان وابو الحسين البصري
وبعض الاشاعرة فانهم ذهبوا الى انه يفيد التراخي فمقتضى الامر عند الشافعي
هو القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير ان يكون في اللفظ اشعار
بخصوص كونه فورا او تراخيا وهو مختار المصنف وقيل مشترك بينهما
لفظا وهو مذهب الواقفية لنا على ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي
ما تقدم من الوجهين الدالين على كون الامر موضوعا للقدر المشترك
بين المرة والمرات ولا باس باعادتهما في هذه الصورة فنقول في تقرير الاول
منهما لو كان الامر مفيدا للفور بعينه او التراخي بعينه لكان تقييده بذكر
المعنى الذي افاده تكرارا او بغيره تناقضا لكنه ليس كذلك اذ لا يفهم التناقض
فيه ولا التكرار منه من قول القائل افعل الفعل الفلاني في الحال او غدا
وفي تقرير الثاني منهما ان الامر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة
للتراخي كالحج فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك
والمجاز واحتج الحنفية على كونه للفور بوجوه خمسة الاول انه تعالى ذم
ابليس بترك السجود على الفور بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فهذا القول ليس لطلب الفهم فان ذلك على الله تعالى محال بل للذم والتوبيخ

الامر بعد الحظر

على التراخي المأمور به في الحال لان اذا الزمان فيكون معنى كلامه ما منعك من
السجود زمان امرتك به وهو معنى الفور فلو لم يقتض الامر الفور لما استحق ابليس
الذم بترك السجود في الحال لان لابليس ان يقول انك امرتني بالسجود
في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال قلنا في الجواب عنه
لعل هناك قرينة عينت الفورية وهي ايراد الفاء المعقبة على الامر
في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه
تعالى رتب الامر بالسجود على التسوية ونفخ الروح بفاء التعقيب
فلا يحمل الآية على الثاني ان الاتيان بالمأمور به على الفور مسارعة الى
المغفرة لكونها مسارعة الى سبب المغفرة والمسارعة الى سبب
الشيء مسارعة الى ذلك الشيء لامتناع تخلف المسبب عن سببه والمسارعة
الى المغفرة واجبة لقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فيكون
الاتيان بالمأمور به على الفور واجبا وهو المدعى قلنا في الجواب
عنه ان كون الامر للفور حينئذ يكون مستفادا من قوله سارعوا
لا من مطلق الامر والنزاع انما وقع فيه اذ جاز اقتضاء
الفور بدليل منفصل اتفاقا الثالث لو لم يكن الامر للفور
لجاز تأخير المأمور به وهو ظاهر لكنه لم يجز لانه لو جاز التأخير
وهو ترك الاتيان به في الزمان الاول فاما ان يكون مع بدل اولا يكون
معه فان كان مع بدل فاذا اتى بالبدل وجب ان يسقط عنه
التكليف في ذلك الوقت لا مطلقا قلت هذا انما يصح ان لو
كان التكرار وقد بينا بطلانه وان لم يكن مع بدل فلا يكون واجبا
اذ لا نعني بغير الواجب الا ما يجوز تركه بلا بدل الرابع لو جاز التأخير
فحينئذ اما ان يكون للتأخير اولا يكون فان كان له حد فلا بد
وان يكون معينا والا لكان التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الحد
تكليفا بالمحال لعدم العلم به وان كان معينا فغايته ان يكون الى حد يغلب

بالمأمور به لان البدل
بدل ... يقوم مقام
المبدل مطلقا لكنه لم يسقط
اتفاقا وان ... لم يكن
... مقام البدل من ...
الوقت ...
فيسقط التكليف

التركيب

انعدم

على الفرض

على الظن انه لو لم يشتغل بادائه لفات اذ لا غاية سواهما اجماعا ولا بد من امارة على
وهي المرض الشديد او كبر السن لان من قال بهذا القسم قال ان ملك الامارة هذا التي
تكون متى اتى بيت بغتة دون تقدم الامارة فلا تكون واجبا في حقه
فلا يكون وجوبه شاملا لجميع المكلفين لان الكلام في امر لا يختص ببعض وان
لم يكن له حد جاز تركه ابدا فلا يكون واجبا اذ لا نعني بغير الواجب
الا ما يجوز تركه ابدا لكنه واجب لما بينا من ان الامر للوجوب
واذا بطل القسمان ثبت عدم جواز التراخي وهو المطلوب قلنا في الجواب
عن هذين الوجهين الثالث والرابع ان كلاهما منقوض بالنقض الاجمالي
وهو انه لو صح ما ذكرتم من الوجهين لزم امتناع التأخير فيما اذا صرح بجواز
التأخير كما اذا قال افعل متى شئت كله صحيح اتفاقا واتضح بطلان الوجهين
انه وفيهما العيب وفيه نظر قال الفاضل المراغي واعلم ان الوجه الرابع يمكن
منعه بوجه التفصيلي بان يقال لا نسلم ان القسم الاول باطل قولهم ذلك
الامر لا بد وان يكون معينا قلنا لا نسلم قولهم والا لزم التكليف بالمحال
قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو وجب التأخير اما اذا كان جائزا فلا
لان المأمور متمكن حينئذ من الامتثال بالاتيان به على الفور وهذا يدل
على انه فيه التكليف بالاتيان بالمأمور به قبل اجل
لا التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الاجل والتكليف بالمستحيل اللازم
لعدم تعيين الاجل انما هو هذا الثاني لا الاول فلا يتوجه ما قال
الخامس النهي يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فوجب ان يفيد
الامر وجوب الامتثال على الفور قياسا عليه والجامع كون كل منهما لفظا
مطلقا دالا على الطلب قلنا في الجواب عنه ان النهي انما يفيد الفور لانه
يفيد التكرار كما سيجيء والامر لما لم يفد التكرار كما عرفت لا يفيد الفور
فاذن لا يصح قياس الامر على النهي في افادة الفور واما تمسك القائل
بالتراخي او بالاشتراك فلم يتعرض المصنف له قال ان شئت في الاوامر الحج

له م

ت

اي فلا يلزم التكليف بالمحال

اي ما قال الفاضل المراغي

اقول الفصل الثالث في النواهي وما يتعلق بها من المباحث وفي هذا
الفصل اربع مسايل المسئلة الاولى في بيان مقتضى النهي وضعا فنقول النهي
يقتضي تحريم المنهي عنه اي يفيد وجوب الانتهاء عنه لقوله تعالى وما نهيكم عنه
فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء
عن المنهي عنه واجبا وهو المطلوب والنهي كالامر في جميع ما قيل من الاراء
في الامر من انه حقيقة في جميع المعاني او في بعضها فيكون النهي حقيقة فيما هو
مقابل لحقيقة الامر لا في التكرار والفور فان الامر لا يفيدهما كما عرفت
والنهي يفيدهما لانه يفيد التكرار فيفيد الفور اما بيان افادته التكرار
فالمصنف منع منه بمجرد الدعوى وقد احتج عليه بان النهي يقتضي امتناع المكلف
من ادخال ماهية المنهي عنه في الوجود فوجب امتناعه عنه دائما اذ لو اتى بالمنهي
عنه مرة لكان مدخلا في الوجود فيكون خلاف مقتضى النهي وفيه نظر لان الامتناع
عن ادخال الماهية في الوجود اعم من ان يكون دائما او في وقت ما ومعنى
النهي هو القدر المشترك بينهما لا احدهما بعينه كما عرفت في بحث الامر
مرارا وحينئذ لا يتم واما استلزام اقتضاء التكرار اقتضا الفور فظاهر
قال المسئلة الثانية اي الفرع الثاني **اقول** المسئلة الثانية في ان النهي هل
يدل على فساد المنهي عنه ام لا وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم معنى فساد
المنهي عنه فنقول معنى الفساد في العبادات عدم الاجزاء كما لو قال لا تصم
يوم العيد فلو صام عن قضاء رمضان لم يجز وكما لو قال لا تبع محرما وفي المعا
ملات عدم كونها سببا مفيدا لاحكامها وثمراتها المقصودة منها كنهيه عليه السلام
عن بيع النقدين متفاضلا فلو باع على وجه التفاضل لم يكن هذا البيع سببا
لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب عليه اذا عرفت هذا فنقول النهي عنه احكام البيع
اما ان يكون واردا في العبادات
لانه لو صام يوم العيد النهي
او في المعاملات فان كان في العبادات فانه يدل على فساد المنهي عنه
لانه لو صام يوم العيد عن قضاء رمضان مثلا لم يخرج بذلك عن عهدة
القضاء لان الاتيان بالصوم المنهي عنه ليس اتيانا بالقضاء
المامور به لان الصوم الواحد بالشخص لا يكون منهيا عنه ومامورا به معا

بحكم الانتفاء

المنهي عنه مطلوب الترك والمامور به مطلوب الفعل ولو اجتمعا في شيء واحد
يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوب الفعل ومطلوب الترك معا وانه محال واذا
كان كذلك لم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به فلم يخرج المكلف
بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف فلا يكون العبادة المنهي عنها مجزية
وهو المطلوب واعترض الامام وقال لم لا يجوز ان يكون للعبادة جهتان كالصلوة
المكتوبة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة مكتوبة
وكونها غصبا للملك اذا ادّيت فيها اجزأت واجاب عنه بان الجهتين ان
تفارقتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متفارقين لا بشيء واحد
وهو خلاف ما نحن فيه وان تلازمتا كان كل واحد منهما من ضرورات
الاخرى واذا كان كذلك فالجهة المنهي عنها كانت من ضرورات
الجهة المامور بها فكانت مامورا بها اذ الامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته
لا محالة وحينئذ يلزم ان يكون الجهة الواحدة بعينها مامورا بها ومنهيا
عنها وبطلانه ظاهر وفيه نظر اذ ليس المامور به والمنهي عنه الجهتين
بل الشيء الذي له الجهتان فان المامور به والمنهي عنه هو المكتوبة
في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين وحينئذ لا يلزم على تقدير جواز انفكاك
احدى الجهتين عن الاخرى تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد وانما يلزم
لو تعلق الامر والنهي بالجهتين وليس كذلك لما عرفت ولا على تقدير
امتناع انفكاك احديهما عن الاخرى كون الجهة الواحدة مامورا بها و
منهيا عنها وذلك ظاهر وان كان في المعاملات فالنهي الراجع اما ان
يكون راجعا الى نفس العقد او الى ما يدخل فيه او الى ما يخرج عنه وما يخرج
عنه اما ان يكون لازما للعقد او مفارقا له فهذه اربعة اقسام مثال النهي
الراجع الى نفس العقد بيع الحصاة فانه منهي عنه لما روي عن ابي
هريرة ان النبي صلعم نهى عن بيع الحصاة وله ثلثة تفاسير الاول
ان تقول بعتك من هذه الاثواب ما وقعت عليه الحصاة فعلى هذا
وقعت فهو المبيع الثاني ان تقول بعتك هذا بكذا على انك بالخيار
الى ان ارمي هذه الحصاة الثالث ان يجعل البايع اذا رميت فهذا الثوب

مبيع مشكل بعشرة فيجعلان نفس الثمن سبعا والمبيع باطل في الصور الثلث اما في
الاولى فالجهل بالمبيع واما في الثانية فلابهام مدة الخيار واما في الثالثة
فلاختلال الصيغة المقتضي اختلال نفس العقد هكذا قاله الامام الرافعي في العزيز
والصاحب لما يحتج فيه هو التفسير الثالث لان النهي في الصورة الاولى راجع الى
ما هو داخل في العقد والشرط وهو المبيع وفي الصورة الثانية راجع الى ما هو
خارج عن العقد وهو الخيار ومثال النهي الراجع الى امر داخل في العقد
بيع الملاقيح وقد عرفت في هذا الكتاب معناه وقد نهى عنه لما روي عن ابي هريرة
ان النبي صلعم نهى عن بيع الملاقيح والمضامين عنه لانتفاء صفة معتبرة في المبيع الذي هو
جزء المبيع وهو كونه مرئيا معقود التسليم الذي هو العقد ومثال النهي الراجع
الى الازم للعقد بيع الربا فانه نهى عنه لما سنذكر فان من لوازمه المفاضلة
المنهي انما هو هذا اللازم ومثال الراجع الى امر مفارق للعقد البيع وقت
نداء الجمعة فانه منهي لقوله تعالى وذروا البيع فهذا النهي راجع الى الزمان
الذي هو امر مفارق للبيع اذا عرفت هذا فنقول ان كان النهي راجعا
الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او الى امر خارج منه لازم دل على فساد المنهي
عنه لان الاولين من الصحابة تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي فيه وهو
قوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب
الحديث من غير انكار احد عليهم فيكون ذلك اجماعا سكوتيا منهم على
ان النهي عن الربا دال على فساده واذا كان النهي في صورة الربا
دالا على الفساد مع انه راجع الى ما هو خارج عن العقد فلان يكون
دالا عليه فيما يرجع الى نفس العقد او جزئه اولى وان كان راجعا الى
امر خارج عن العقد مفارق له فلا يدل عليه اذ لا يلزم من فساد المفارق
للمنهي فساد ذلك الشيء وفيه نظر لان البيع بشرط الخيار المبهم منهي
فاسد مع ان النهي راجع الى المفارق وهو الخيار واعلم ان الدلالة
النهي على فساد المنهي عنه فيما يدل عليه من الصور شرعية لما ذكرنا من
الادلة الشرعية عليه لا لغوية لان الاجزاء وعدمه من شرائط البيع و
احكامه لم يخطر ببال واضع اللغة فكيف يدل النهي عليه لغة واعلم ايضا ان معنى

العبادات

العبادات المنهية لسبب لها حالة كقضاء النافلة في الاوقات المكروهة
وبعضها فاسدة كقضاء رمضان في يوم العيد وايام التشريق فالنهي في العبادات
ليس دالا على فساد المنهي عنه مطلقا فيكون في العبادة ايضا اي فيها
النهي ان كان راجعا الى ما لا ينفك عن العبادة كصوم يوم العيد
يقتضي فسادها وان كان راجعا الى ما ينفك عنها كقضاء النافلة
في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة فلا **قال** المسئلة الثالثة
اقول المسئلة الثالثة في بيان مقتضى النهي فنقول مقتضى النهي فعل
الضد لا ترك المنهي خلافا لابي هاشم فان المطلوب بالنهي عنده ترك المنهي
عنه وهو ان لا يفعله لا غير لنا على ان مقتضاه فعل الضد لا الترك
مقتضى النهي يكون مقتضاه الذي هو عدم صرف ان متعلق النهي مكلف وكل
مكلف به مقدور عليه لما عرفت ان القدرة شرط التكليف فمتعلق النهي
مقدور عليه والعدم غير مقدور عليه وهو ظاهر فلا يكون الترك
مقتضى النهي فيكون مقتضاه فعل الضد لعدم القائل بغيرهما وهو المطلوب
قال ابو هاشم في بيان ان مقتضى النهي هو الترك لا فعل الضد بان من دعي
الى الزنا فلم يفعل يمدح على مجرد تركه فيكون مقتضاه مجرد الترك لا غير قلنا
المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل وفيه نظر
لان الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما **قال** المسئلة الرابعة **اقول**
النهي اما ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد كالنهي عن الزنا والسرقة
فان كل واحد منهما منهي او عن الجمع كالنهي عن نكاح الاختين فان نكاح
كل منهما وحدها مباح والجمع بينهما منهي **قال** الباب الثالث الى آخره
اقول لما فرغ عن الباب الثاني من هذا الكتاب شرع في الباب الثالث
في بيان العموم والخصوص وما يتعلق بهما وفي هذا الباب فصول ثلثة
لان البحث اما ان يكون عن العموم او عن الخصوص او عن سببهما وهو المخصص
فاورد لكل منها فصلا الفصل الاول في العموم واحكامه وقدم اولا تعريف العام

عن شيء واحد او عن اشياء والمانع ... يكون ح

اقتضاء لذلك اب العموم فنقول العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع
واحد فقوله لفظ كالجنس لتناوله العام وغيره وباقيه كالفصل لتمييزه العام
من غيره فقوله لفظ يخرج ما ليس بلفظ كالمفهوم والفعل والقياس وقوله
يستغرق احترز عن لفظ لا يستغرق كالعلم والمطلق والنكرة وامثالها
وقوله جميع ما يصلح له احترز عن النكرة في سياق الاثبات وحدانا وتثنية
وجمعا حيث كانت النكرة رجلا او غيره فان رجلا وان صلح لكل واحد من رجال
الدنيا فانما يصدق عليه بطريق البدل وكذا الكلام في رجلان ورجال
وخمسة من اسماء العدد وقوله بوضع واحد احتراز عن اسماء المشتركة ومن
الحقيقة والمجاز فان كل واحد منهما مستغرق للمعنيين بحسب
الوضعين مثلا الاسد لا يستغرق بسبب الوضع الحقيقي الا الاسود
وبسبب الوضع المجازي الا الشجعان وان كان يصلح لكل منهما هكذا قالوا
وفي هذا الموضع بحث وهو ان المراد بما يصلح له اللفظ ان كان ما وضع اللفظ
له ان كان ما وضع اللفظ بازائه فيكون العام عبارة عن لفظ يستغرق
جميع مدلولاته الحقيقية بوضع واحد وانه باطل من وجهين الاول
لو كان مفهوم العام هذا لم يكن العام الا لفظا موضوعا لمعنيين فما
عدا اذ تكثر المدلولات الحقيقية لا يتصور الا في ذلك فلا يتحقق العام
لانتفاء كون اللفظ موضوعا بازائها بوضع واحد الثاني انه ينافي لما
تحققه في المسئلة الاولى من هذا الفصل وهو ان اللفظ الدال على الماهية
مع جميع جزئياتها عام اذ يشعر ذلك بان المراد بما يصلح
له اللفظ جزئيات المدلول وان كان المراد بما يصلح له اللفظ جزئيات
مدلوله كما يشعر به تحقيقه الاول فلا حاجة الى زيادة قوله بوضع واحد
لاخراج المشترك والحقيقة والمجاز فان مدلولات المشترك ليست بمدلول
اللفظ لا جزئي له قال وفيه مسائل الاولى اقول وفي هذا الفصل
مسائل المسئلة الاولى في الفرق بين المطلق والعام فنقول ان لكل شيء حقيقة هو بها

بل الاحسن مدلول اللفظ صح

هو وقد عرفت تحقيقه في كتبنا الكلامية فالحقيقة اما ان تعتبر من حيث هي
او تعتبر باعتبار الوحدة معها او من حيث اعتبار الكثرة معها فان اعتبرت
من حيث هي هي فاللفظ الدال عليها كذلك هو المطلق كقولنا الفرس
خير من الحمار وان اعتبرت من حيث الوحدة المعتبرة معها فاما ان تكون
معينة او غير معينة واللفظ الدال على الاول هو المعرفة سواء كان دلالته
عليها بالقرينة كالمضمر واسماء الاشارة والمعرف بلام العهد او لا
كالعلم وعلى الثاني نكرة نحو رجل فانه يدل على ذكر من بني آدم من غير
تعيين وفيه نظر فان الذي او كل الذي يأتيني فله درهم معرفة مع انه لا يدل
على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرف بلام الاستغراق للجنس معرفة
مع انه لا يصدق عليه ذلك وان اعتبرت من حيث الكثرة فاما ان يكون
لتلك الكثرة جزئيات لها اولا والاول اما ان يكون جميع جزئياتها اولا
والاول العام والثاني الجمع المنكر وان لم تكن جزئيات لها فاما ان
يكون محصورة اولا والاول اسم العدد والثاني لفظ العدد وبما ذكرنا
علم عدم انحصار الالفاظ فيما ذكره وهو ظاهر قال الثانية العموم الى آخره اقول
المسئلة الثانية فيما يفيد العموم فنقول العموم اما ان يستفاد من اللفظ لغة
او عرفا او عقلا فالذي يفيد العموم لغة اما ان يفيده بنفسه او يكون معه قرينة
تدل عليه او يفيده لا بنفسه بل لاجل قرينة ضمت اليه والعام بنفسه
اما ان يتناول كل الاشياء سواء كانت من ذوي العلم او لا كلفظ اي فانها
يتناول العالمين وغيرهم في الاستفهام نحو اي شيء عندك وفي المجازاة كقولك
اي رجل يأتيني فله درهم واي ثوب تلبسه يتزين بك او يتناول بعضها
وحينئذ اما ان يتناول جميع العالمين فقط مثل لفظة من في الاستفهام
نحو من عندك وفي المجازاة نحو قوله عليه السلام من يؤمن بالله واليوم الآخر
فلا يؤذ جاره او يتناول جميع غير العالمين فقط سواء كان زمانا او مكانا
او غيرهما هو لفظة ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا كقوله تعالى والسماء وما

بيانها ويكون ما كان في العموم اثباتا ونفيا وقال بعض علماء العربية كابن جني ومشى
فان اين عام في المكان ومتى عام في الزمان ولا نفيا ... لان فيهما والعام
لقرينة صيغة النهي (قال) يكون في الاثبات وذلك بالجمع المحلى بالالف
واللام سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى الرجال قوامون على النساء او
جمع قلة نحو قوله علم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما بالجمع
المضاف سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى يا عبادي ... الآية او جمع قلة
نحو قوله ... علم اولادنا اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما اذا كان
محلى بالالف واللام نحو قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا او مضافا فانه
قوله تعالى عن امره واما ان يكون في النفي فالنكرة في سياقه نحو لا احد
في الدار والذي يفيد العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم فان هذا التركيب يفيد بحسب اللغة حرمة الامهات ويوجب
بحسب ... عرف الشرع حرمة جميع الاستمتاعات كالوطي ونحوه
والذي يفيد العموم عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا فان التركيب يدل على ان الوصف كالسرقة
مثلا هذا علة للحكم وهو وجوب القطع وبعد ما ثبت ح
العلية فالعقل يحكم بعموم العلية وهو ثبوت الحكم اينما وجد في
الصفة قال المحشي واعلم ان العموم المجعول معيارا هو العموم اللغوي لا يكون ملا
للعموم العقلي وهذا كلام عجيب فان العموم العقلي قسيم للعموم
اللغوي فكيف يكون معيارا له اللهم الا ان يريد بالعموم اللغوي العموم
المستفاد من اللفظ فانه المورد للقسمة وكون العموم ... عقليا
لا ينافي ذلك فان العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل
وقد لا يكون كما عرفت قال ومعيار العموم الى آخره اقول
لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها فيه شرع في الاستدلال
على انها عامة بوجهين وجه يشمل الصيغ كلها ووجه يختص بعضها اما

تقرير العمو

تقرير العموم العام لجميع الصيغ فهو ان نقول لو لم يكن كل واحد من هذه الصيغ
المذكورة عاما لما جاز ... منها استثناء كل فرد منه لان الاستثناء
عبارة عن اخراج شيء من مدلول اللفظ يجب اندراجه فيه لولا الاستثناء
فلو لم يكن كل واحد من هذه الصيغ اتفاقا ~~الا ... يقال ... منه خارجا~~
تماما لما وجب اندراج كل فرد فيه بدون الاستثناء واذا لم يجب لم يجز
الاستثناء اذ لا حاجة حينئذ الى الاخراج لكن جاز استثناء كل فرد
من كل هذه الصيغ اتفاقا مثلا يصح ان يقال من دخل داري الا زيدا فاكرمه
وكذلك في البواقي فتكون هذه الصيغ عامة وهو المطلوب واما قلنا
ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله لانه لو لم يكن
عبارة عن ذلك لكان عبارة اما عن اخراج ما لولاه لامتنع دخوله فيه
وانه باطل ... او عن اخراج ما لولاه لجاز دخوله فيه وانه باطل ايضا
اذ لو كان عبارة لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر لجواز دخول
المخرج فيه لكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الا في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على غير كونه وصفا دون الاستثناء
لتعذره ههنا وعللوا ذلك بعدم وجوب الدخول فان قيل لو وجب
دخول المستثنى في المستثنى منه لامتنع الاستثناء لكونه نقضا للكلام لان
فان المتكلم بالعام قد دل على الاستغراق باول كلامه وهو ذكر العام اولا ثم رجع
بالاستثناء عن ذلك الاستغراق باخراج البعض منه فكان نقضا قلنا لو
كان الاستثناء عن لفظ العام مع وجوب تناوله للمستثنى نقضا لكان الاستثناء
عن العدد نقضا لوجوب التناول في العدد لكونه نصا في وجوب اندراج
جميع الآحاد فيه لكنه ليس بنقض والا لم يوجد في كلام الله تعالى وقد وجد فيه
مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والتحقيق في ذلك ان المستثنى
وان كان داخلا في المستثنى منه بحسب اللفظ لكنه ليس بمقصود المتكلم فلما
علم مقصوده من الكلام لا ... لكون الاستثناء تتمة وبيانا له فالتناقض
انما يلزم ان لو كان المستثنى مقصودا وغير مقصود لا ان يدخل فيه بحسب اللفظ

قوله لو كان ... المعيار ... الاستثناء معيارا ... العموم لكان بعض اسماء العدد عاما ... لجواز الاستثناء منها لكن اسماء العدد ليست عامة لكونها ... كما مر في المسئلة الاولى ولكن ان يجاب ... العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ من افراده كما عرفت والمستثنى من العدد ليس بعض افراده فلا دلالة على العموم فيه صح

ولا يكون مقصوداً قال وأيضاً استدلال الى القوم أقول
هذا هو الوجه الدال على بعض الصيغ خاصة وهو اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء
معرفة العقل والجمع المضاف واسم الجنس المحلى بالالف واللام والجمع المحلى
بالالف واللام سواء كان جمع كثرة او جمع قلة وتقرير هذا الوجه هو ان الصحابة
استدلوا بعموم هذه الصيغ في الوقائع من غير انكار عليهم فيكون اجماعاً منهم
على عمومها اما بيان الاستدلال بعموم اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ الفاء
بقرينة العقل فكما استدل علماء الصحابة على تعميم ايجاب الحد على كل من
زنى بعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا القرينة العقل وذكر
لانهم لما راوا ترتب وجوب الحد على الوصف المناسب وهو الزنا بالفاء
المقار علموا ان الزنا علة له لافادة هذا التركيب في كلام العرب
ذلك والعقل يدل على تعميم وجود المعلول لوجود العلة فلهذه القرينة
حكموا بعمومه ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعاً منهم على ذلك واما الخنجي
والفاضل المراغي فقد زعما ان هذا مثال لعموم المفرد المحلى بالالف
واللام والظاهر انه ليس كذلك لان المراد بالمفرد المحلى بالالف واللام
ان كان غير اسم الجنس فخطأ لان المصنف حيث عد صيغ العموم
لم يورده فكيف يناسب لا حتجاج بمعنى العام وان كان اسم الجنس
المحلى بالالف واللام فكذلك لان الناس ايضا اسم جنس محلى بالالف
واللام فان قلت لا انكر او لان احدهما مشتق والآخر غير مشتق
قلت لا يكون في الجملة فالاول ما ذكرناه واما بيان الاستدلال
بعموم الجمع المضاف فلان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر الصديق
رضي الله عنه في توريثها فدك والعوالي بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم ولم ينكر عليها ابو بكر ولا احد من علماء الصحابة بل عدل
ابو بكر الى تخصيصه بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة ولم ينكر احد على ابي بكر ايضا عموم لفظ الانبياء فيكون
ذلك اجماعاً منهم على ان الجمع المضاف وان كان جمع قلة والجمع المحلى

بالالف

بالالف واللام فلان ابا بكر لما هم بقتال مانعي الزكاة قال عمر رضي الله عنه
اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث فاحتج عليه بعموم
اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولم ينكر عليه احد من الصحابة ولا ابو بكر
لكنهم ما قالوا ان اللفظ لا يفيد بل فزع ابو بكر الى الاستثناء المذكور
في الحديث فقال اليس انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها واما
بيان الاستدلال بعموم الجمع المحلى بالالف واللام فلان الانصار لما
طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بعموم الجمع المحلى بالالف واللام في قوله
عليه السلام الائمة من قريش ... الانصار وسلموا ذلك الحجة فلولا انه يدل على العموم لما تم الا
ستدلال واما في قوله ... نحن معاشر الانبياء الحديث
وقد عرفت قصته ذلك وانما اورد مثالين احدهما الجمع الكثرة والثاني
الجمع القلة قال الثالث الجمع المنكر الى عن أقول للقلة
في ان الجمع المنكر غير عام ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر يحتمل كل انواع
العدد فان رجالا يمكن ان يوصف بأي عدد شئت فيقال رجال ثلثة
واربعة وخمسة الى غيرها وكل ما احتمل انواعا يمكن ان يكون موردا للتقسيم
بها فالجمع المنكر يمكن ان يكون موردا لتقسيم انواع العدد وكل ما يكون موردا
للتقسيم الى انواع لا يكون عاما لكل قسم منها والا لاستلزم ... الا لم يكن المورد
وكل ما لا يكون عاما ... لا يدل لفظه الموضوع على ذلك الشيء
لانتفاء ... فالجمع المنكر لا يدل لفظه على شيء من انواع العدد
فلا يدل على العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فلا يكون عاما لما
عرفت من تعريف العام اول الفصل وفيه نظر فانه يدل على الثلثة
اتفاقا وهو نوع من العدد فان قلت لا حاجة في عدم اقتضاء الجمع المنكر
العموم الى هذا الدليل الطويل لانه لما علم عدم صحة الاستثناء منه في البحث
السابق علم عدم عمومه لما ثبت ان معيار العموم جواز الاستثناء قلت

لما خالف الجبائي في ذلك يحتج عليه بحجة اراد ان يجيب عنها
لدلا يتوهم عمومه بسببها وقال ابو علي الجبائي انه يفيد العموم محتجا
عليه بان الجمع المنكر حقيقة في كل انواع العدد بدليل صحة حمله لغة
على كل عدد بطريق الحقيقة اذ يصح ان يقال الكل عدد من الرجال ان هولاء
رجال واذا كان كذلك يكون مشتركا بينها والا لم يصح لغة والاطلاق
المشترك على مدلولاته بطريق الحقيقة فيجب ان يحمل على جميع حقايقه بناء
على ان المشترك بدون القرينة واجب الحمل على جميع مدلولاته كما هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه قلنا في الجواب عنه ان لمدرك بكونه مشتركا للاشتراك اللفظي
بهذه الحجة حمل على جميع انواع العدد لا يقتضي ذلك فان الصحة ربما تكون
لكونه موضوعا للقدر المشترك فسلم لكن لم يلزم من ذلك ان يكون حقيقة
في العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فان اللفظ الموضوع لمفهوم
مشترك بين الانواع لا يدل على شي من تلك الانواع بخصوصه على طريق
الحقيقة وهو ظاهر قال الرابعة ان نحو اقول المسئلة الرابعة
في ان نفي الاستواء في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
هل هو عام يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه ونفي الاستواء من جميعها نفي
الاستواء من كل وجه حتى في القصاص ام لا فذهب الامام الى انه ليس بعام
لان قوله تعالى لا يستوي يدل على نفي الاستواء ونفي الاستواء يحتمل نفي
الاستواء من كل وجه ومن بعضه لكونه اعم منهما بحسب المفهوم
واذا احتمل كلا منهما كان حقيقة في القدر المشترك بينهما فلا يكون
حقيقة في العموم وهو نفي الاستواء من كل وجه الذي هو احد قسميه
لان الدال على القدر المشترك لا يدل بالحقيقة على شي من قسميه
بالخصوص لما عرفت آنفا في بيان ان الجمع المنكر لا يدل على
الاستغراق واذا لم يدل على نفي الاستواء من كل وجه
لم يكن عاما وهو المطلوب ويمكن ان يعارض بان الاستواء

الجمع ان

احتم مثله بكون من كل وجه او من بعض الوجوه والاية تدل على نفي الاعم
فتكون دالة على نفي ما تحقق فيه ولو قال لا اكل فانه عام يعم جميع الماكولات
فيقبل التخصيص عندنا حتى قال ما على بطل الوقاف الذي هو عام ثم اتفاقا
وقابل للتخصيص عند ذلك وهو قوله لا اكل اكلا والجامع بينهما سلب الماهية
لا كلية الصور تين اما في صورة الوفاق فلانه نفي للمصدر الدال على الماهية
واما في صورة النزاع فكذلك لاشتمال الفعل على المصدر واما ابو حنيفة
فقد قال ان قول القايل لا اكل ليس بعام ولا يقبل التخصيص فان نفي
ليس من صيغ العموم واما القياس على صورة الوفاق وهو قوله لا اكل
اكلا فغير صحيح لوجود الفارق بينهما وذلك لان اكلا مصدر الوحدة
دال على التوحيد فيكون نكرة واقعة في سياق النفي فيكون عاما لذلك
قابلا للتخصيص وليس في صورة النزاع ما يدل عليه فلا يكون عاما وهذا الفرق
ضعيف لان هذا المصدر للتاكيد ويستوي فيه الواحد والجمع لكونه دالا
على الماهية واذا سلبت الماهية كان عاما وفي كل واحد من دليل ابي حنيفة
والجواب عنه نظر لان كلا منهما مجرد دعوى بلا دليل اللهم الا ان يورد
في صورة لم لا يجوز فحينئذ يكون لكل منهما توجيه او نوع وجه الشافعي بان
يقال ان اكلا في قوله الكل اكلا متعين في كونه مصدرا للتاكيد على انه
كل ما يتناوله لان مدلوله زايد على مدلول الفعل وذلك لانه لا يكون
مصدرا للتوحيد يجب ان يكون مدخولا للتاء او موصوفا بالوحدة واذ ليس
مهنا كذلك تعين كونه للتاكيد قال الفصل الثاني الى اخره اقول
الفصل الثاني من الباب في الخصوص واحكامه وفي هذا الفصل مسايل المسئلة
الاولى في حد التخصيص فنقول التخصيص عبارة عن اخراج بعض ما
يتناوله اللفظ عنه فالاخراج كالجنس ويدخل فيه التخصيص وغيره
الباقي في الفصل وقوله بعض ما تناوله اللفظ احترازا عن كل ما تناوله
اللفظ كالنسخ عن الكل وعن اخراج ما لم يتناوله اللفظ كالاستثناء

المنقطع نحو جاءني القوم الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا
يسمى هذا النوع من الاستثناء تخصيصا وزاد بعضهم قيدا اخر وقالوا
التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بتقدير عدم المخصص وانما
زادوا هذا القيد لئلا يقال ما خص من العام بمخصص لم يتناوله اللفظ
لا يصح التعريف فزادوا هذا القيد لان اللفظ وان لم يتناوله على تقدير
التخصيص لكنه يتناوله على تقدير عدم التخصيص فاستقام التعريف بهذا
القيد واقول لا حاجة الى هذه الزيادة لان لفظ العام المخصص متناول
له ا فرادا عنه لكنه غير مراد للمتلفظ ولا يلزم من كونه غير مراد
للمتلفظ ان لا يتناوله اللفظ ولهذا قال بعض العلماء التخصيص عبارة
عن تناول اللفظ شيئا مع عدم ارادته والحد المذكور غير شامل لتخصيص
المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ ولما كان التخصيص والنسخ يشتركان
في ازالة الحكم عن المخصص والمنسوخ احتيج الى الفرق بينهما قال المصنف
الفرق بين التخصيص والنسخ ان التخصيص لا يكون الا بعض الافراد
والنسخ قد يكون عن الكل كنسخ شريعة باخرى وقد يكون عن البعض وقال
الامام في المحصول الحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء
وغيرهما فلهذا كل نسخ تخصيص ولا ينعكس ثم فرق بين نوعيه النسخ
والاستثناء بان التخصيص في الحقيقة ازالة فان كانت عن الكل
فهي النسخ وان كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو منقوض بالتخصيص
بغير الاستثناء كالصفة وغيرها وبالنسخ عن البعض كنسخ حد المحصن
عن اية الزنا فان كلا منهما ازالة عن البعض مع انه ليس باستثناء
على ان التخصيص فليس بازالة بل هو بيان المراد المتلفظ بالعام
وقد علم من حد التخصيص ان المخصص هو البعض المخرج عن لفظ
يتناوله والمخصص هو المخرج من اللفظ بعض ما يتناوله والمخرج
المخصص بالحقيقة ارادة اللافظ ويقال اللفظ الدال على ذلك الاخراج
مخرج ومخصص مجازا اطلاقا لاسم المدلول على الدال قال

المسالة الثانية

والا لم يكن مخصوصا
بل كان منقطعا على عمومه
واراد لم يتناوله اللفظ

الحقيقة

الثانية الى اخره اقول المسالة الثانية في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فنقول
الحكم الثابت لواحد فقط غير قابل للتخصيص لانه عبارة عن اخراج بعض
الاحاد عن حكم ثبت للكل والحكم الثابت لواحد لا يعقل فيه ذلك
فان القابل للتخصيص ثبت لمتعدد اما لفظا اي يكون لفظا دالا على
التعدد مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فان لفظ المشركين دال
على التعدد لكونه جمعا محلى بالالف واللام وقابل التخصيص لكونه مخصوصا
باهل الحرب اتفاقا واما معنى اي لا يكون لفظا دالا على التعدد
بل يستنبط منه تعدد حكم تابت للكل وهو ثلثة الاول العلة الشرعية
فان التعدد لا يفهم من لفظها الا ان العقل يعم وجود المعلول عند
وجودها كاملة وجوز تخصيصها في بعض الصور بتخصيص علته والحكم
لحرمة الربا في بعض الصور كما في العرايا ويجيء في باب القياس تحقيقه
الثاني مفهوم الموافقة فانه ليس لفظا عاما دالا على التعدد لكنه
يستنبط من اللفظ المثبت للحكم حكم المسكوت وهو لا بد ان لا يخص
شيء مثل جواز حبس الوالد لحق الولد اذا امتنع عنه وجواز نافيه
بالتحريم وضربه بالاذى اما اذا كان تخصيص المفهوم يناقض حكم
الملفوظ فلا يجوز مثل ان يخصص عنه جواز ضرب الوالد بلا سبب
ثم هي موخص ملفظ لا به وان كان عاما في تحريم انواع الاذى لكن
بعد تخصيص تلك الصورة عنه علم ان المراد منه تحريم انواع الاذى بلا سبب
الثالث مفهوم المخالفة فان حكم المنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام
وهو اثبات نقيض حكم المنطوق في جميع صور المسكوت عنه لا للعلة عرفته فتخصيص
باثبات حكم المنطوق في بعض الصور المسكوت عنه لا للعلة [illegible]
المفهوم تخصيص مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو
ان ما كان دون القلتين سواء كان جاريا او راكدا ينجس بالملاقاة كذا في
القول القديم اذ الماء الجاري فيه وان لم يبلغ القلتين لا يحمله فان الجاري

عام مخصص
لحكم الملفوظ [illegible]
ولا [illegible]
حكم عام وهو
انواع الاذى
فيخصص عنه بعض
المشروط [illegible]

في العقل للقسم لا تخص الا بالتغير سواء كان قليلا او كثيرا لقوله عم
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فان قيل
التخصيص في كلام الله محال لان جواز التخصيص في الكلام المطلق يوهم
البداء وفي الخبري الكذب وهما على الله سبحانه تعالى محال فكذا ما يوهمهما قلنا
في الجواب عنه ان الوهم المذكور يندفع بورود المخصص المبين
لمراد المتكلم **قال** الثالثة في الغاية **اقول** المسئلة الثالثة في
بيان الغاية التي ينتهي التخصيص اليها فنقول لا يجوز تخصيص العام بحيث
لا يبقى منه فرد غير مخصوص والا لكان نسخا لا تخصيصا لما عرفت
بل يجب ان يبقى منه بعد التخصيص شيء واختلفوا فيما يجب بقاؤه بعد
التخصيص فاختار الامام والمصنف ما ذهب اليه ابو الحسين وهو انه
لا بد في جميع الفاظ العموم من بقاء كثرة بعد التخصيص وان لم يعلم قدرها
وعبر المصنف عن هذا المذهب بقوله يجوز تخصيص العام ما بقي من
افراده عدد غير محصور واستدل عليه ابو الحسين بانه لو خص
الى ان لا يبقى منه كثرة بل الى الواحد لم يكن على وفق اللغة لان
القائل اذا قال اكلت كل رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم ياكل
منها غير واحد عابه اهل اللغة وذلك دليل الامتناع لغة فوجب
ان يكون الباقي كثرة وان لم يعلم قدرها اي لم يمكننا ان نعين
تلك الكثرة الباقية اي ثلثة او اربعة او خمسة او غيرها وفيه نظر
فانه لو اكل في هذه الصورة ثلث رمانات لوجب صحة قوله لايجاب
لبقاء كثرة وهو الثلثة لكنه يعاب ايضا كما ذكر في المحصول وكذا في
في عبارة المصنف لانه ان اراد بعدم حصر الكثرة عدم تناهيها
فباطل وهو ظاهر وان اراد به عدم العلم بقدرها فلو بقي كثرة معلوم
القدر كان يعابه مثلا في الصورة المذكورة وجب ان لا يبقى التخصيص
وقد مر اثباتا وفصل القفال بين الجمع وغيره من الفاظ العموم وقال

العام

وقال العام المخصص ان كان جمعا معرفا جاز تخصيصه الى ان ينتهي الى اقل مراتب
الجمع واختلف العلماء في ذلك فقال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما
ان اقل الجمع ثلثة لا اثنان وهو المختار عند المصنف والدليل عليه التفاوت
لغة بين ضمير الجمع وضمير المثنى فانهم يقولون حالة التثنية في الخبر فعلا وفي
الامر افعلا ويقال للجمع في الخبر فعلوا وفي الامر افعلوا وتفاوت الضمائر
في الغالب يدل على تغايرهما لغة فلا يكون المثنى من قبيل الجموع وكذلك
تفصيل اهل اللغة بين تعريف الجمع والمثنى كما هو مذكور في كتب النحو من
احكامهما في النعوت وغيرها يدل على تغايرهما فان الجمع ينعت بالثلثة
فما فوقها دون ما دونها بخلاف المثنى فيقال رجال ثلثة ولا يقال رجال
اثنان **وقال** القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق وجمع من الصحابة والتابعين
ان اقل الجمع اثنان واحتجوا عليه بان الاثنين لم يكن جمعا لفظا وبالحسب
الضمير والاطلاق والتعريف كما قد تقدم لكنهما لم يتفاوتا من حيث
ذلك اما عدم التفاوت بحسب الضمير فلقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
فاتى بضمير الجمع للاثنين وهما داود وسليمان كما يدل عليه صدر الآية
فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسبه **فقيل** في الجواب عنه ان المصدر
جاز ان يضاف الى الفاعل وجاز ان يضاف الى المفعول فجاز ان يضاف
اليهما معا وحينئذ جاز ان يكون المصدر المذكور في الآية وهو الحكم
مضافا الى الفاعل وهو داود وسليمان والى المفعول وهم القوم
المحكوم عليهم واذا كان كذلك كان ضمير الجمع راجعا دون المثنى
لكون الحاكمين مع المحكومين جمعا وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز اضافة
المصدر الى احد المعمولين وحده جواز اضافته اليهما معا في حالة واحدة
واما عدم التفاوت بحسب الاطلاق فلقوله تعالى خطابا لعائشة وحفصة
ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان القلوب جمع اطلق والمراد به فردين

الا الجمع ح

ههنا نسخة القلب تم

منها بالإضافة إلى صيغ الاثنين والأصل في الإطلاق الحقيقة فعلم بأنه لا
تفاوت بينهما بحسب الإطلاق أيضا وقيل في الجواب عنه أن المراد بالقلو
ويصح إطلاق القلب على ميله كما يقال للمنافق إنه ذو قلبين أي ذو ميلين
وليس المراد به نفس القلب الذي هو جارحة مخصوصة إذ لا يصح وصفها
بالصغو هكذا قاله الإمام في المحصول وفيه نظر فإن الميل لا يوصف بالصغو
الذي هو الميل إذ لا يقال إلى فلان ميلي والقلب يوصف به إذ كثيرا ما يقال
مال إلى فلان قلبي كما قال الحماسي صبا قلبي ومال إليك ميلا وأما عدم التفاوت
بينهما بحسب التعريف فلأنه عليه السلام عرّف المتفق بالجمع وقال الاثنان فما فوقهما
جماعة وقيل في الجواب عنه إن مقصود الحديث هو أن للاثنين جماعة في جواز
السفر [illegible] وقد ورد ذلك لأنه عليه السلام نهى عن السفر إلا في جماعة ثم بين أن الاثنين
فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقيل قوله ذلك محمول على إدراك فضيلة الجماعة
وليس المراد أن الاثنين جمع بحسب اللغة لأنه عليه السلام بعث لتعريف الشرع
لا لتعريف اللغة وفيه نظر لأنه عليه السلام ما قال الاثنان فما فوقهما جمع حتى يكون
الاثنان جمعا بل قال الاثنان فما فوقهما جماعة وفرق بين الجماعة والجمع فلا
حاجة إلى الا[illegible] عنه بأن المراد جواز السفر أو جاز أن يكون
الاثنان جماعة ولا يكون جمعا فإن قلت لم صدّر المصنف الأجوبة بلفظ
قيل ولم يصدرها بقوله قلنا كما هو دأبه قلت لما كانت الأجوبة ليست
كما ينبغي كما عرفت لم ينسبها إلى نفسه هذا إذا كان العام المخصص
جمعا معرّفا فأما إن كان غير الجمع المعرّف نحو من وما فيجوز تخصيصه
إلى أقل مراتب العدد وهو الواحد عند الأصوليين والاثنان عند أهل الحساب
وقوم جوّز تخصيص العام إلى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا معرّفا
أو غيره محتجا بأن مراتب العدد في الاندراج تحت اللفظ العام متساوية
فيه فجواز تخصيص بعضها دون بعض تحكم وحينئذ وإما أن لا يجوز
في شيء من المراتب وهو باطل أو يجوز في كل منها وهو المطلوب وجوابه منع عدم

الأولوية

الأولوية لغة لما عرفت في الثالث كما ترى ولذلك لم يتعرض المصنف له
قال الرابعة إلى آخره أقول المسألة الرابعة في أن العام المخصص
هل هو مجاز في الباقي بعد التخصيص أم حقيقة اختلف الأصوليون
في ذلك فاختار المصنف ما ذهب إليه بعضهم وهو أنه مجاز مطلقا سواء
خص بمتصل أو منفصل وسيجيء معناهما واحتج عليه بأن العام حقيقة
في الاستغراق لكون لفظه موضوعا في اللغة له فلو كان حقيقة في الباقي أيضا
يلزم الاشتراك لكون الباقي غير معنى الاستغراق والاشتراك خلاف الأصل
فيكون مجازا فيه لكونه خيرا من الاشتراك وقال بعض الفقهاء إن العام
المخصص حقيقة فيما بقي من الأفراد سواء خص بمتصل أو بمنفصل لأنه لا
يسبق من العام مع المخصص إلى الفهم إلا الباقي بعد التخصيص ولو كان
مجازا فيه لما سبق عنه وجوابه يعنيه هو الجواب عن قول الإمام ولذلك لم يجب (أي العام)
المصنف عنه وفرق الإمام فخر الدين الرازي قدس الله سره بين العام
المخصص بالمتصل (أي بين قول بعض الفقهاء و) وبين العام المخصص بالمنفصل وقال إن
كان تخصيص العام بقرينة متصلة غير مستقلة كالصفة والشرط والا
ستثناء كان العام المخصص حقيقة في الباقي بعد التخصيص وإن كان
بقرينة منفصلة مستقلة سواء كانت عقلية أو لفظية كان مجازا فيه واحتج
عليه بأن العام المقيد بالقرينة المتصلة كالمقيد بالصفة مثل قولهم أكرم
بني تميم الطوال لم يتناول غيرهم ولم يحتمل سواهم فيكون حقيقة فيهم
بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فإن العام حينئذ متناول للأفراد
المخصصة من حيث الإطلاق لكونه حقيقة في الاستغراق فإذا
خرج عنه تلك الأفراد كان استعماله في الباقي بعد التخصيص استعمالا
في غير ما وضع له لكون الباقي غير الاستغراق قلنا في الجواب عنه إن
أردتم بكون العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة في الباقي
أنه مع القرينة حقيقة فممنوع قوله لأنه لم يتناول غير الباقي قلنا مسلم
ولكن لا يلزم منه أن يكون حقيقة فيه حقيقة في الباقي مع أنه

وكان مجازا أي عن فوق الإمام وبين بعض الفقهاء

تمام

أي الجزء الثاني عن الجزء

وانما يلزم ان لو وضع هذا المركب وهو العام مع الصفة الذي هو مجاز الكل
حقيقي فيه فلذلك لانه تثنية ولا جمع فلو كان حقيقة فيه لم يتناول فاحش
الى ما ذكرنا اشار بقوله والمفرد متناول وفيه نظر فان المركب موضوع بوضع
اجزائه لاجزاء المعنى وان لم يكن موضوعا بعينه لعين المعنى قال
الخامسة الى اخره اقول المسئلة الخامسة في ان العام المخصص هل هو
حجة يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد التخصيص ام لا فيه تفصيل
فنقول العام المخصص حجة عند القايلين بانه حقيقة في الباقي وعند
القايلين بانه مجاز فيه ان خص بمبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم
ليس بحجة لان كل واحد منها اذا فرض جاز ان يكون مستثنى فلا
يقطع بكون العام معمولا به فلا يكون حجة وان خص بمعين وهو مسئلة
الكتاب ففيه خلاف والمختار عند المصنف انه حجة منع حجيته
ابن ابان وابو ثور مطلقا ليس بحجة وفصل الكرخي وقال العام ان خص
بقرينة متصلة كان حجة وان خص بمنفصل فلا لنا على ان العام
المخصص بمعين حجة فيما بقي من الافراد ان دلالة العام على فرد لا يتوقف
على دلالته على فرد اخر لاستحالة الدور والترجيح بلا مرجح بيانه
ان دلالة العام على الافراد المخصص بها لا يتوقف على دلالته على
الافراد المخصص منه لانها ان توقفت عليها فاما ان يتوقف دلالة
العام على الافراد المخصص منه على دلالته على الافراد المخصص
بها لزم الدور وان لم يتوقف يلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة
اللفظ الى كل الافراد على السوية فلم يكن جعل بعضها مشروطا
بالاخر اولى من العكس واذا لم يتوقف دلالته على الافراد المخصص
بها على دلالته على الافراد المخصص منه فلا يلزم من زوال دلالته
على الافراد المخصص منه زوال دلالته على الافراد المخصص بها
فيكون حجة فيها لوجود العلة وهو دلالة العام عليها وانتفاء المانع نعم

وهو توقف

وهو توقف دلالته على الافراد المخصص بها على دلالته على الافراد المخصص منه
واعترض ابن الحاجب وقال لا نسلم امتناع توقف كل واحد من الدلالتين
على الاخرى وانما يمتنع ان لو كان توقف سبق لم لا يجوز ان يكون توقف معية
كما في المتضايفين وهو لا يمتنع ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان توقف
معية كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدى الدلالتين بدون الاخرى
لكنه امكن واذا كانت متوقفة ولم يكن توقف معية كان توقف سبق
ولزم الدور المستحيل قال السادسة الى اخره اقول المسئلة السادسة
في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل طلب مخصصه ام لا فنقول ذهب
ابو بكر الصيرفي الى انه يجوز التمسك بالعام ما لم يظهر دلالة مخصصه ولا يجب
طلبه ابتداء ولا الاستقصاء في ذلك خلافا لابن سريج فانه اوجب طلب
المخصص اولا في جواز التمسك بالعام لانه قال لا يجوز التمسك بالعام
ما لم يستقص في طلب المخصص اذ لو تمسكنا به قبل الطلب احتمل الخطاء
لجواز ان يكون تحرزا عن الخطاء باحتمال المخصص لوجب طلب المجاز في
اجراء اللفظ على حقيقته اللازم في اجراء اللفظ على حقيقته منتف
اتفاقا لانهم يحملون الالفاظ على ظواهرها في اول سماعها من غير
بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عن الظاهر ام لا فكذا الملزوم
وهو الطلب قال ابن سريج العام قبل البحث عن مخصصه والاستقصاء
في طلبه يحتمل التخصيص كما مر وما يحتمل التخصيص لا يكون حجة في العموم
لان احتمال تخصيصه يعارض دلالته على العموم فدلالته ظاهرة ومع احتمال
المعارض بطلت الحجية قلنا نطلب عنه ان الاصل وهو حمل العام عند
الاطلاق على الاستغراق الذي هو مدلوله يدفع احتمال التخصيص و ح
يبقى دلالته على العموم سالمة عن المعارض فيكون حجة هذا هو المذكور
في المحصول وتبعه المصنف في ذلك ونقل الفاضل المراغي عن مختصر المنتهى
الاجماع على ان العام لا يجوز التمسك به قبل البحث وانما الخلاف في انه هل

يمكن البحث عنه بحيث يغلب على الظن عدمه او لا بد من بحث يوجب القطع
بعدمه وانقل ايضا عن المصنف في شرحه لمختصر المنتهى نقله عن المستصفى
نفي الاختلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن
المخصص **واقول** ان الاجماع المنقول عن مختصر المنتهى فليس فيه منه
عين ولا اثر واما كلام المستصفى فلا يدل على عدم جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن مخصص بل يدل على عدم جواز الحكم قطعا بعمومه
لانه قال في المستصفى ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه الخصوص
وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالخصوص الذي لم يبلغه
واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم به لكن الى ان يعلم انتفاء
المخصص لم يعتقد عمومه ويجزم به لكن ثم قال وبهذا يتبين بطلان
مذهب ابي حنيفة والكرخي حيث قالا في تحرير رقبة يجب ان يعتقد
عمومه قطعا حتى يكون اخراج الكافر نسخا هذا كلامه وهو دال على جواز
التمسك بالعام قبل ظهور مخصصه وعلى عدم جواز اعتقاد عمومه قطعا
ما لم يثبت عدم المخصص وهو غير ما فهمه الفاضل المراجع من ذلك
قال الفصل الثالث **اقول** الفصل الثالث فيما يقتضي
تخصيص العموم وهو المخصص وهو قسمان متصل ومنفصل لانه ان
تعلق لفظا بما ذكر فيه العام فمتصل والا فمنفصل والمخصص المتصل
اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول من المخصص
المتصل الاستثناء وهو عبارة عن اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا
غير الصفة ونحوها كحاشا وعدا وخلا وما عدا وما خلا وليس ولا يكون
فقوله اخراج بعض ما تناوله اللفظ يشمل المخصصات كلها وقوله
بالا غير الصفة تخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات وقيد الا بغير
الصفة احترازا عن الا التي هي صفة وهي تابعة لجمع منكر غير
محصور كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والحق انه لا حاجة
الى التقييد بغير الصفة لان الا التي للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء

اد المشهو

او المشهو بالجمع المنكر الغير المحصور جمع لو سكت عن الاستثناء لم يدخل
فيه المستثنى وما لم يدخل لم يخرج وانما قيد بالجمع المنكر احترازا عن
الجمع المعرف باللام نحو جاءني الرجال الا زيدا فان الا فيه يصح ان
ليست صفة لكون الرجال معرفة وامتناع اتصافه بالا التي بمعنى غير
وقولنا غير محصور احترازا عن قولنا له علي دراهم عشرة الا واحدا
لان الا في الجمع المنكر انما تحمل على الصفة اذا تعذر الاستثناء
وههنا لم يتعذر لوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه فان قلت
هذا التعريف غير شامل للاستثناء المنقطع نحو جاءني القوم الا حمارا
فان الحمار غير مخرج من القوم لعدم تناول القوم اياه قلت
هذا التعريف انما هو للاستثناء المتصل الذي هو استثناء
بالحقيقة دون المنقطع فانه يقال له الاستثناء مجازا **قال**
وفيه مسائل **اقول** وفي الاستثناء مسائل اربع المسئلة الاولى في
شرائط صحة الاستثناء فنقول شرط صحة الاستثناء امران
الشرط الاول اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة فلا يضر انقطاعه
الكلام والنفس والسعال في قطعه والدليل على اشتراط الاتصال
اجماع اهل الادب على ذلك لان من قال لو كيله بع داري من زيد ثم
ثم قال بعد اسبوع الا من زيد استقبحه اهل الادب ولم يعدوه عائدا الى ما تقدم
واجماعهم في اللغة حجة ونقل عن ابن عباس خلافه فان المنقول
منه جواز الاستثناء المنفصل عن المستثنى منه وان طال الزمان
بينهما شهرا وبنا على جواز تاخير المخصص المتصل والجامع كون كل
منهما منافيا لما قبله والجواب عنه النقض بالصفة والغاية وتعريف لئن
قال لو صح ما ذكرتم من القياس لزم جواز تاخير الوصف والغاية
في التخصيص لما بعين ما ذكرتم لكنه لا يجوز تاخيرهما اتفاقا قال الامام
في المحصول هذه الرواية عن ابن عباس ان صحت فلعل المراد منها ما

اذا نوى الاستثناء بالكلام ثم اظهر نيته بعد فانه يدين فيما بينه و
بين الله تعالى فيما نواه اذ جلاله منصب تنزه عن انتصاب ما يستبعد اليه
الشرط الثاني من شروط الصحة عدم الاستغراق اي لا يكون المستثنى
مستغرقا للمستثنى منه نحو قوله على عشرة الا عشرة فان ذلك باطل
اتفاقا واما ما سواه فالمختار انه صحيح سواء كان المستثنى مساويا
لنصف المستثنى منه او اقل من النصف او اكثر منه خلافا
للحنابلة فانهم شرطوا الصحة للاستثناء ان لا يزيد المستثنى على نصف
المستثنى منه وخلافا للقاضي ابي بكر فانه شرط لها ان ينقص المستثنى
عن نصف المستثنى منه ويلزم من هذا الخلاف اتفاق الكل على صحة استثناء
الاقل من النصف لاجل عدم اشتراط الشرطين انه لو قال له علي
عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا
لما اتفقوا عليه واذا صح هذا الاستثناء بطل مذهب الحنابلة والقاضي وصح
ما سوى المستغرق من الاستثناء ويرد على القاضي خاصة ما يبطل
مذهبه وهو استثناء الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين واستثنى
المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب ان يكون المستثنى اقل من
نصف المستثنى منه لكان كل واحد من المخلصين والغاوين اقل
من نصف الاخر وانه باطل واعلم ان ما يرد على القاضي يرد على الحنابلة
ايضا اذ يلزم من الايتين ان لا يزيد كل من الغاوين والمخلصين
على نصف الاخر فيكون كل منهما اما نصف الاخر فيكون كل منهما اما
نصف الاخر او اقل من نصفه وكلاهما محال لان ولا معنى لقوله ولعل
القاضي اذ شعر بذلك بان هذا الجواب دافع لقول القاضي خاصة
كما صرح به الشارح بل دافع نقول لكنا يلزمه ايضا كما عرفت قال

ودكر ان الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين

وليس كذلك

لان الغاوين اكثر من المخلصين لقلة المخلصين

القاضي

القاضي في تصحيح شرطه ان الاستثناء لكونه كالانكار بعد الاقرار خلاف
الاصل فلا يكون مقبولا وانما يبطله في الاقل من النصف لمانع وهو ان
الاقل ربما ينسى في اول الاقرار كالمقر بالعشرة الذي اخل منها شيئا
قليلا وذلك لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره بعد الاقرار وجب ان
يكون متمكنا من استدراكه لئلا يضيع حقه وذلك المانع يقتضي استثنائه
فلزم القول بصحة هذا الاستثناء والذي كان المساوي والاكثر فان هذا
المانع غير موجود فيهما لكونهما ابعد من النسيان لكثرة الالتفات
اليهما واذا كان كذلك فلا يصح الاستثناء فيهما لوجود المقتضي للفساد
وارتفاع المانع ونوقض دليل القاضي بما ذكرنا من الصورة وهو قوله علي
عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صحت تلك
الصورة لكون الاستثناء فيها استثناء الاكثر من النصف اذ ذلك ظاهر قال
المسئلة الثانية اقول المسئلة ان نبه في ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات فقد اتفق العلماء على ان الاستثناء من الا
ثبات نفي كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واما الا
ستثناء من النفي فاثبات عند الجمهور خلافا لابي حنيفة فانه قال الاستثناء
من النفي لا يكون اثباتا محتجا بان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات
واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر فانه لو صح ما ذكره وجب ان لا
يكون الاستثناء من الاثبات نفيا للواسطة وقد صح اجماعا فبطل
ما ذكره واحتج المصنف على المذهب المختار بانه لو لم يكن الاستثناء
من النفي اثباتا لم يتم التوحيد بقوله لا اله الا الله لانه ح لا يكون موجبا
لثبوت الالهية لله تعالى بل كان معناه نفي الالهية عن غيره فقط
لكن التوحيد يتم به اجماعا واحتج اصحاب ابي حنيفة على ما ذهب
اليه بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور اذ تقدير الكلام لا صحة

للصلوة بني للاطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم الصحة للصلوة
بالطهور وحده وهو منتف لجواز انتفاء شرط اخر او ركن قلنا في الجواب عنه
ان الاستثناء في هذه الصورة انما هو للمبالغة اي كون الطهور شرطا لها و
ذلك لان اثبات الشيء بعد نفي غيره قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد
وقد يكون للمبالغة كما في قوله عليه السلام لا قضاء الا بالورع اذ يفهم
في العرف منه ان الشرط الاعظم في القضاء هو الورع ولا يفهم منه اثبات
القضاء لكل متورع فكذا ههنا واجاب الفاضل العراقي عنه بجواب وهو
انا لا نسلم انه استثناء لان الطهور ليس مخرجا من الصلوة اذ لا يصدق
عليه اسم الصلوة وهو غير وارد لما بينا من تقدير الكلام وللحنفي اجاب
بجواب اخر وهو ان عدم الصحة الصلوة في بعض الصور لا ينفي ان يكون
الاستثناء من النفي اثباتا لحصول الاثبات في صورة استجماع الاركان
والشرائط وفيه نظر لان تقدير الكلام حسب ما ذكرنا وان اتفقنا
هو في ذلك يقتضي انحصار علة الصحة في الطهور فعدم الصحة في بعض
الصور مع صورة الاستجماع وجه بعيد ما ذكرنا قلت لا مبالغة في هذا
الاستثناء اذ هذا المعنى الذي قدرتم غير مخصوص بالطهور لصدقه
على سائر الشرائط لكنه مليح في معرض ذلك فلا يصح ما ذكرتم **قال**
المسئلة الثالثة **اقول** المسئلة الثالثة في حكم تعدد الاستثناء فصل
الاستثناآت ان تعددت فاما ان تكون متعاطفة اولا فان
فان كانت متعاطفة كقولنا لزيد علي عشرة الا اربعة والا ثلثة
عادت الى المتقدم على الاستثناآت وهو المستثنى منه لوجوب
تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وان لم تكن متعاطفة
فان لم يكن الاستثناء الثاني ناقصا عن الاستثناء الاول
كقوله علي عشرة الا اربعة او الا خمسة فكذا ايضا ان

ان الى المتقدم

يعني هذا الا مبالغة ... فليصحح فقد الكلام هكذا الا لاختصاص بالطهور ... من بعض الصحيح

ان الى المتقدم الذي هو المستثنى منه الى الاستثناء الاول دون المستثنى منه
لكون الاستثناء الاول اقرب منه وهو دليل الرجحان والا عكس ان يعود
اليهما معا لان الاستثناء الاول يخالف المستثنى منه في الكيف لان الاستثناء
من النفي اثبات وهو من الاثبات نفي فلو كان الاستثناء منهما يلزم التناقض
قال المسئلة الرابعة **اقول** المسئلة الرابعة في بيان مرجع الاستثناء
المذكور بعد الجمل فنقول قال الشافعي رحمه الله الاستثناء المتعقب
للجمل الكثيرة اي المذكورة عقيبها كالاستثناء المذكور في قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا يعود الى كل واحد من الجمل باسرها وخصه ابو حنيفة رحمه الله بالجملة
الاخيرة وتوقف القاضي ابو بكر من الاشاعرة والشريف المرتضى من الشيعة
في مرجعه الاستثناء الا ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي
لعدم قطعه بشيء منهما ومنهم من فصل القول فيه وذكر وجوها قال
الامام في المحصول ان الاقرب الى التحقيق ما قيل ان الجملتين من
الكلام ان كانتا من نوع واحد بان يكون كل منهما جملة انشائية او خبرية
وعلى تقدير كونهما انشائية يكون كل منهما اما امرا او نهيا وتعلق
احدهما بالاخرى بان كان حكم احدهما مضمرا في الاخرى مثل قولك اكرم
الزهاد والفقهاء الا المبتدعة او كان اسم احدهما مضمرا في الاخرى
كقولك اكرم الفقهاء وانفق عليهم الا المبتدعة كان الاستثناء عائدا
الى الجمل المذكورة باسرها لان الجملة الثانية حينئذ لا تستقل
بنفسها الاول فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان لم يكونا كذلك
وذلك اما بان يكونا من نوع واحد ولم يتعلق احدهما بالاخرى
سواء كانتا مختلفتي الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر
الا الطوال او متفقتي الاسم مختلفتي الحكم كقولك اطعم ربيعة واطعم

لانه لو عاد الى ... المستثنى منه ... وان كان ناقصا صح

واخلع على ربيعة الا الطوال ... متفقتي ... اطعم ربيعة

مقرا الا الفوال اولا يكونا من نوع واحد سواء كانت العقبة مختلفة كقوله اكرم ربيعة و العلماء هم المتكلمين الا اهل بغداد او متحدة كالآية المذكورة التي اختلفت انواع الكلام فيها اذ الجملة الاولى وهي قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة امر والثانية نهي وهي قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا نهي والثالثة لثبة وهي قوله واولئك هم الفاسقون خبر واتحدت العقبة بالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة لان كل واحدة من الجمل في هذه الصورة مستقلة بنفسها والظاهر ان الانتقال عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها لا يقع بعد تمام غرض المتكلم من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يتم مقصوده من الجملة الاولى ثم قال ولا نصاف ان هذا التقسيم حق لكنا عند البحث نختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب القاضي والحق ان دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار بحقيقته خروج عن الانصاف لنا على مذهب ابي حنيفة وموافقيه يجب ان يكون عائدا الى جميع الجمل مطلقا ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وعودها الى كل الجمل مثل اكرم واعط زيدا راكبا واكرم واعط زيدا العالم او في الدار او يوم الجمعة والاستثناء من جملة المتعلقات فوجب ايضا عوده الى الجميع بالقياس على سائر المتعلقات والجامع ان كل واحد منها مخصص غير مستقل قالت الحنفية كل استثناء خلاف الدليل لكونه انكارا بعد اقرار كما تقدم فالاصل ان لا يعود الى شيء من الجمل خولف هذا الاصل في الجملة الاخيرة للضرورة وهي صون الكلام عن اللغو وخصت هي بالاستثناء لانها اقرب فبقيت الجمل الاولى السابقة على الجملة الاخيرة على اصلها وهو العدم قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منقوض بالصفة والشرط فان كلا منهما من المخصصات التي هي خلاف الاصل مع عودهما الى جميع الجمل التي هي قبلهما

اتفاقا

ان كان عالما واكرم عاملا وبدا اصوم

اتفاقا قال الفاضل المراغي وفيه نظر فان الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية على ما ستعرفه وسيجيب عنه في بحث التخصيص بالصفة على ما ستعرفه قال الثاني من المخصص المتصل الشرط اقول الثاني من اقسام المخصص المتصل الشرط قال الامام في المحصول في تفسير الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته محترز بتوقف عليه المؤثر دخل فيه علل المؤثر سواء كانت داخلة فيه كالاجزاء المادية والصورية او خارجة عنه كالفاعلية والغائية وشرطه وبقوله في تاثيره لا في ذاته خرج عنه ذلك فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا تاثيره في شيء ثم فقط بعد الحقيقة تفسير الشرط المساوي لها يحصل عن موانع سوء يتوقف عليه تاثير موثر فيها لا ذات موثر كان الظهر على كل حال فعبارة المحصول اولى من عبارة المصنف وهي ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده اذ ينتقض بوجود المؤثر فانه يصدق عليه انه شيء يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده اما توقف تاثير المؤثر عليه فظاهر اذ لم يحصل المؤثر بعد لم يؤثر في غيره وذلك ظاهر واما عدم التوقف وجود المؤثر عليه فلكان الشيء لا يتوقف على نفسه مثال الشرط في الشرع قوله حسانا للرجم وفي الشرطية مسئلتان المسئلة الاولى في ان المشروط متى يحصل فقال المشروط بشرط لا يحصل الى ان يوجد الشرط دفعة او لا يوجد كذلك فان وجد دفعة سواء كان واحدا في ذاته لا تركيب فيه او كان مركبا يتلازم اجزاؤه في الوجود كان حصول المشروط عنده كما اذا جاء راس الشهر فانت طالق وان لم يوجد دفعة فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء متعاقبة غير متلازمة في الاشياء او من اجزاء متحققة كسائر ما الموكل به فالشرط اما ان يكون وجود كل الشيء او عدمه فان كان وجوده فالمشروط يوجد عند تكامل اجزائه ومتوقف على الشارع بحصول آخر جزء منه كما لو قال ان قرات قصيدة امرء القيس فانت طالق فانها طلق عند التكلم باخر حرف منها وفيما عداه ظاهر وان كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء جزء من اجزائه اذ يكفي ذلك في حصول عدمه المسئلة الثانية في احكام تعدد الشرط او المشروط فنقول اذا تعدد الشرط او الكل المشروط كالواو كقوله ان كان زانيا ومحصنا فارجم فلا بد في حصول المشروط من الجمع اذ الشرط مجموعهما لا كل منهما الثاني فيه باو كقوله ان كان سارقا او نباشا فاقطع فيكفي في حصول المشروط احدهما دون الجمع اذ الشرط احدهما لا الجمع الثالث ما يكون التعدد بالواو في الكلم

ولو قال شرط التمامية في حصوله شرطه

بديعا

اعلم ان الشرط ان تعدد اما ان يكون بالواو او باو فتلك اربعة اقسام ولو كان يكون التعدد في الشرط

الشروط كقوله ان شفيت فغانم وسالم حر فيحصل الحج
عند حصول شرطه فاذا شفي عتقا اذ هو شرط العتق كل منهما الرابع ما يكون
التعدد في الحكم المشروط به كقوله ان شفيت فسالم او غانم حر فعند حصول
الشرط يحصل احد الحكمين من غير تعيين اذ هو شرط لا حدهما مطلقا
لا لكل منهما و يجب على المشروط التعيين فاذا شفي يعتق احدهما
و يعينه المعتق في مجلس الصحة **قال** الثالث الصفة **اقول**
وان الثالث من اقسام المخصص المتصل الصفة فنقول العام الموصوف
بالصفة اما ان يكون متحدا او متعددا فان كان متحدا فلا ابهام في
عودها اليه وان كان متعددا فالمذهب فيه كالمذهب في الاستثناء
الا ان الامامين قد اتفقا على عودها الى الجميع هكذا قال الحنفي وقال
الفاضل المراغي مذهب ابي حنيفة ان الصفة تختص بالجملة التي
كالاستثناء وابن الشعلان تبا بينه كلية وليس في الكتب المشهورة
للحنفية كالبزدوي والاخسيكثي وغيرها من الكتب المشهورة ما يورث
من مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة لكونها غير مذكورة في الكتب
واما ما نقل الحنفي انما قال ما قال قياسا للصفة على الشرط
فان الشرط كما في قوله امرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار
راجع الى جميع الجمل اجماعا والفاضل المراغي انما اخذ هذا من ظاهر لفظ
المصنف وهي كالاستثناء ويوافقه ظاهر لفظ مختصر المنتهى الا ان
لفظ المحصول ليس بنص في هذا المعنى لان الامام قال في المحصول
بحث الصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولك
رقبة مؤمنة ولا شك في عودها اليه او عقيب شيئين وح اما ان
يكون احدهما متعلقا بالاخر كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين
فههنا الصفة عائدة اليهما واما ان لا تكون كذلك كقولك اكرم العلماء
وجالس الفقهاء الزهاد فههنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة
وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء فان ظاهر
كلامه يدل على ان الصفة كالاستثناء بحسب البحث والدليل

المذكور فلا يجب حصول المذهب واعلم ان في المثال المورد في المتن للعام
المخصوص بالصفة وهو قوله تعالى محصنات غير مسافحات لقائل ان يقول ليس العموم في النكرة
الا في سياق النفي لا في الاثبات منها بل هو مطلق مقيد بصفة كما صرح به الامام
في بحث المطلق والمقيد **قال** الرابع الغاية **اقول** الرابع من
اقسام المخصص المتصل الغاية فنقول غاية الشيء نهايته وطرفه وحكم ما بعدها
خلاف ما قبلها اذ لو بقي بعدها ورآء الغاية منه شيء لم تكن الغاية مقطعا فلم يكن
غاية مثل قوله تعالى حتى يعطوا الجزية فحكم ما بعد الغاية خلاف حكم ما قبله لان لا اشكال
في الطرفين يجب فيما قبلها لا فيه فان قلت لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف
ما قبله لوجب ان لا يجب غسل المرفق لكونه مدخولا لالى ~~الذي في اللغة~~ نهايته
الغاية وحكم ~~الغاية خلاف حكم ما قبله لان لا اشكال~~ في غاية اليد التي يجب غسلها لكنه
يجب اتفاقا قلنا وجوب غسل المرفق انما هو للاحتياط في الخروج عن العهدة
لا لان حكم ما بعد الغاية ليس على خلاف ما قبلها والتحقيق في ان تقييد العام
بالغاية هل يقتضي ان يكون حكم ما بعدها خلاف ما قبلها ام لا
يستدعي تفصيلا وهو ان الغاية اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية
حسا كالليل في الاية المذكورة فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل
عن ذلك الزمان حسا او لا تكون كذلك كالمرفق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد حسا والقسم الاول يقتضي ان يكون حكم ما بعد
الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال الصوم عن الليل معلوم حسا والقسم
الثاني لا يقتضي ذلك لان المرفق لما لم يكن منفصلا عن اليد حسا لم يكن
تعيينه لكونه غاية اولى من سائر مفاصل اليد فلا يجب خروجه عما قبله
قال والمنفصل ثلاثة **اقول** والمخصص للعام المنفصل عنه
وهو ما لم يتعلق به تعلق لفظيا ثلاثة اقسام لان الدليل المخصص اما سمعي
او لا والثاني اما ان يكون عقليا او حسيا القسم الاول وهو ما يكون
تخصيص العام بالعقل وتخصيصه اياه قد يكون بالبديهة كقوله تعالى
خالق كل شيء فالشيء عام يتناول ذاته وتعلم ضرورة انه ليس خالق لذاته
وقد يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان لفظ الناس

متناول للصبيان والمجانين مع انهم ليسوا مرادين بنظر العقل لا
نتفاء شرط التكليف في حقهم وهو الفهم القسم الثاني ما يكون مخصص
العام الحس مثل قوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الشيء عام
يتناول السماوات والشمس والقمر والعرش والكرسي مثلا والحس خصصه
اذ نعلم حسا انها لم تؤت من هذه المذكورات شيئا والقسم الثالث
ما يكون مخصص العام الدليل السمعي وفي الدليل السمعي تسع مسائل
لان البحث اما ان يكون عاما لا يختص وحينئذ فالعام المخصص
اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى كل تقدير فالمخصص اما قطعي او ظني
والقطعي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع والظني القياس
ومن اما خبر واما فعل واما تقرير والخبر اما ان يكون بمنطوقه او
بمفهومه فاورد هذه المباحث في خمس مسائل واتبعها بما اختلف
في جواز تخصيص العام به في اربع مسائل اخرى **قال** الاولى **اقول**
المسألة الاولى في حكم تعارض العام والخاص منقول الخاص اذا عارض العام
خصصه سواء علم تأخره عن العام او لم يعلم وذلك يكون اما بالعلم بتقدم
الخاص عليه او بالجهل بتقدم احدهما على الآخر للجهل بالتاريخ وابو حنيفة
يوافقنا على تخصيص العام بالخاص اذا علم تأخره عن العام ويخالفنا فيما عداه
اما فيما علم تقدم الخاص على العام فيجعل الخاص المتقدم منسوخا والعام
المتأخر ناسخا لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كنا نأخذ بالا
حدث فالاحدث واما فيما جهل تقدم على الآخر فيتوقف
لانه يحتمل تقدم الخاص فيكون منسوخا ويحتمل تأخره
فيكون مخصصا للعام سواء تأخر او جهل التاريخ ان تخصيص العام
بالخاص اعمال للدليلين وذلك ظاهر وعدم تخصيصه الغاء اهمال للدليلين
وذلك ظاهر وعدم تخصيصه الغاء اعمال للدليلين او لاحدهما لانه على تقدير
التعارض ان لم يعمل بشيء منهما يلزم الاول وان عمل بالعام وحده يلزم الثاني
واذا كان كذلك فالقول بتخصيص العام بالخاص اولى من القول بعدم
التخصيص لان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما او لا عمل

والسنة الغير المتواترة

لعله انه كان من بعض السامع التي لعلها لفظة العام عام لفظ الخاص تغيير عند العلم التلامذ الى الخاص لاستعماله المعنى بكثرة

احدهما

او تقدم

في الدليلين لا اعمال لا الاهمال **قال** الثانية **اقول** المسألة الثانية
في جواز تخصيص المقطوع بالمقطوع منقول يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب
~~بعض الاصحاب الوقوع~~ اما تخصيص وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا
وبالاجماع والدليل على جواز تخصيص الكتاب بهذه الاشياء الوقوع اما
تخصيص الكتاب بالكتاب فكتخصيص قوله تعالى والمطلقات ~~قوله تعالى~~
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله اولات الاحمال اجلهن فان الاية
الاولى مخصصة بالثانية اتفاقا واما تخصيص الكتاب بالسنة القولية
المتواترة فكتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله الاية بقوله عليه السلام القاتل
لا يرث فان الصحابة خصصوا الاية بالسنة المتواترة واما تخصيص
الكتاب بالسنة المتواترة الفعلية فكتخصيص قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بفعله عليه السلام وهو رجمه
الزاني المحصن دون جلده اياه فان الصحابة خصصوا الاية
بالجلد برجمه المحصن واما تخصيص الكتاب بالاجماع فكتخصيص اية
القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة باجماع الامة بتنصيف حد القذف على
العبد فان حد القذف في حق العبد نصف حد الحر اجماعا
قال الثالث **اقول** المسألة الثالثة في جواز القطعي بالظني
وقد عرفت ان الظني هو السنة الغير المتواترة والقياس فاورد
في كل منهما بحثا البحث الاول في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد وهو المختار عند ابي حنيفة والشافعي ومالك ومنع قوم من ذلك
مطلقا وفصل عيسى بن ابان وقال كل واحد من الكتاب والسنة
المتواترة ان خص بقطعي جاز تخصيصه مرة اخرى بخبر الواحد والا
فلا فعيسى بن ابان منع التخصيص بخبر الواحد فيما لم يخص بقطعي و
ذهب الكرخي الى ان كلا منهما ان خص بدليل منفصل جاز
تخصيصه بخبر الواحد والا فلا سواء خص بمتصل او لم يخصص

ب

حملهن ان يضعن

تخصيص

اصلا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم يتعرض المصنف له لنا على المذهب المختار وعند
الائمة الثلاثة وهو جواز تخصيص العام القطعي بخبر الواحد هو ان خبر الواحد حجة
ودليل كما سيجيء في مباحث السنة وقد عارض العام اذ الكلام فيه فلو خص العام
به يلزم اعمال الدليلين واهمال احدهما بالكلية كما عرفت في المسألة الاولى واعمال
الدليلين ولو من وجه دون وجه اولى من اهمال احدهما بالكلية لما مر من ان الاصل
في الدليل الاعمال وتمسك المانعون من ذلك مطلقا بوجوه الثلاثة الاول انه قال
عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف
فردوه وخبر الواحد المعارض الكتاب مخالف له وذلك ظاهر فوجب رده
واذا وجب رده لم يجز تخصيص الكتاب به وانت تعلم ان هذا الوجه مخصوص
بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلنا في الجواب عنه انه لو صح ما ذكرتم لزم عدم
جواز تخصيص الكتاب بالاحاديث المتواترة لكونها مخالفة له حينئذ لكنه
جائز اتفاقا والقائل ان يقول المراد من الحديث الذي يجب عرضه على الكتاب هو الحديث
الذي لم يقطع بكونه حديثه عليه السلام كما دل عليه سياق الكلام لا المتواتر الذي
يقطع بانه حديثه الثاني ان العام الذي هو الكتاب قطعي وكذا السنة
المتواترة للقطع باسنادها الى رسول الله عليه السلام لتواترها بخلاف الخاص الذي
هو خبر الواحد فانه ظني لعدم تواتره والظن لا يعارض القطع قلنا في الجواب
عنه ان العام من كل منهما وان كان مقطوع المتن والسند لكنه مظنون
الدلالة على الاستغراق لاحتمال التخصيص في كل منهما والخاص الذي هو خبر الواحد
وان كان مظنون السند لكنه قطعي الدلالة فيكونان متساويين لكون كل
منهما قطعيا من وجه ظنيا من آخر فاذا تعادلا جاز التعارض بينهما
فان قلت القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعادل ينافيه
قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات والترجيح بسبب خارج وهو كونه
لا صلاح الدليلين واعمال يرجح الخاص كما عرفت الثالث انه لو جاز تخصيصهما
بخبر الواحد لجاز نسخهما به لكون كل منهما رفعا للحكم والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التخصيص رفع للحكم
بل هو بيان للمراد بالعام سلمنا ان التخصيص رفع ايضا لكنه رفع للبعض

والنسخ

والنسخ رفع للكل فيكون التخصيص اهون من النسخ واذا كان كذلك فلا نسلم انه لو جاز
التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به اذ لا يلزم من جواز تاثير الاهون
جواز تاثير الاقوى قال وبالقياس ومنع ابو علي اقول
البحث الثاني من هذه المسألة في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بالقياس فنقول يجوز تخصيصهما بالقياس عند ابي حنيفة والشافعي ومالك
وابي الحسن البصري وابي هاشم اخيرا وهو مختار المصنف ومنع من ذلك
ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا وشرط عيسى بن ابان في جواز تخصيص العام القطعي
تخصيصه قبل بمخصص آخر وشرط الكرخي في ذلك تخصيصه بمنفصل كما في خبر الآحاد
وشرط ابن سريج الجلاء في القياس المخصص اي انما يجوز تخصيص العام
القطعي بالقياس اذا كان جليا اما اذا كان خفيا فلا واعلم في مختصر المنتهى
ان المراد بالقياس الجلي ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وقال في المحصول اختلفوا
في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة اوجه احدها ان الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه
وثانيها ان الجلي هو مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل
ذلك بما يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والحاقن وثالثها
هو ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه ولا ظهر تفسير
مختصر المنتهى فان معنى الجلاء فيه ظاهر بخلاف تفاسير المحصول اما الاول
فلا تفتح معنى الجلاء فيه واما الثاني فلانه تعريف بالمجهول واما الثالث
فلانه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به فانهم قالوا الحكم الذي ينقض الحكم المخالف
له دوره واعتبر الغزالي ارجح الظنين وقال ان كان بين الظن الحاصل
من العام والحاصل من القياس تفاوت في القوة والضعف اعتبرنا
الاقوى منهما والا توقفنا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين في ذلك
لنا على ما اختاره المصنف وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
ما تقدم من الدليل في جواز تخصيصهما بخبر الواحد وهو ان العام والقياس
دليلان متعارضان فلو لم يخصص العام بالقياس لزم اهمال الدليل ولا اهمال
اعماله اصح الثاني منه ذلك بوجهين الاول ان القياس فرع للنص لانه يتوقف

على ثبوت حكم الاصل وثبوته لا يكون بالقياس والا لاحتاج في كل قياس الى الغير وتسلسل بل لا بد من ثبوته بالنص واذا كان فرعا للنص لا يخصص العام القطعي به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وانه باطل قلنا الجواب عنه ان ما ذكرتم ان صح فلا يدل الا على امتناع تقديمه على نص مثبت لحكم اصله فان فرعيته انما هي بالنسبة اليه لا الى كل نص والنص العام المعارض للقياس ليس مثبتا لحكم اصله فلا يمتنع تقديمه عليه الثاني ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام لان القياس لكونه فرعا على النص يكون متوقفا على ثبوت حكم النص ويختص بمقدمتين لو في احديهما بيان العلية وثانيهما في الفرع ولما كانت مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام كان تطرق الخلل والخطاء اليه اكثر لكثرة مقدماته فيكون الظن الحاصل منه اضعف من الظن الحاصل من النص العام فلا تخصصه والا يلزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه غير جائز قلنا في الجواب عنه ان الامر قد يكون بالعكس اي يجوز ان يكون بعض النصوص العامة متوقفا على مقدمات اكثر من مقدمات القياس اما بان يكون نص اصل القياس على رتبة بكثير من النص العام المعارض للقياس او يكون النص المعارض له موقوفا على حذف واضمار بكثير ~~من النص العام المعارض~~ المقدمات دون النص المثبت لاصل القياس فلا يلزم ما ذكرتم ولو سلم ان الظن الحاصل من العام اقوى لكن مع ذلك العمل بالتخصيص اولى اعمالا للدليلين حتى لا يلزم الغاء احدهما بالكلية واليه اشار بقوله هذا فان الاعمال اي الاعمال ~~اولى~~ الكلام اولى وفيه نظر لان احد الادلة لعله اذا كان اقوى فيتعين العمل به وهذا اصوب لامام قول الغزالي قال

الرابعة اقول المسئلة الرابعة انه هل يجوز تخصيص المنطوق بمفهوم المخالفة ام لا فنقول يخصص المنطوق بالمفهوم لان المفهوم دليل وحجة كما مر والعام ايضا دليل فاذا تعارض وجب تخصيص العام به والا يلزم اهمال الدليل ومثاله مثل قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فانه عام يشمل الكثير والقليل

ولقائل

والجاري والراكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لاقى نجاسة ولم يتغير بمفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يفهم منه ان ما دونهما يحمله وهذا الفرق عزيز فايده الحال التخصيص وفاقا فيعود الى محل علم التخاير وهو المطلوب والامام لو ورد له مثالا اخر وقال كما اذا ورد عام في الجواب الزكوة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم مقتضي تخصيص ذلك العام ثم قال ولقائل ان يقول انما رجحنا الخاص على العام لكونه اقوى دلالة من العام والمفهوم اضعف من المنطوق فلا يخصصه وفيه نظر فان تخصيص العام بالخاص معلل بافضاء عدمه الى اهمال الادلة الذي هو خلاف الاصل كما عرفت مرارا لا بكون الخاص اقوى دلالة من العام وان كان كذلك قال

الخامس اقول هذه المسئلة الخامسة وفيها بحثان البحث الاول والخاص اقوى دلالة انه هل يجوز تخصيص العام بالعادات ام لا فيه خلاف والمختار ان العادة ان كانت جارية في عهد الرسول عليه السلام وقررها بان علمها ولم يمنعهم من ذلك جاز التخصيص بها لان سكوته عن المنع دليل الجواز وهو تمثيلها مثلا كما ان من عادة الصحابة بيع المتقوم بالدنانير واخذهم الدراهم بدلها وان رسول الله عليه السلام لم ينه عن ذلك مع علمه فهذا التقرير في الحقيقة يكون مخصصا لا دليل عام ينافيه دون العادة بعينها وان لم تكن جارية في عهد الرسول عليه السلام او كانت ولم يعلم تقريرهم اياها لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس ليست بحجة اللهم الا اذا اجمعوا عليها فح صح التخصيص بها لكن المخصص ح هو الاجماع لا العادة البحث الثاني ان تقرير عليه السلام على من يخالف مقتضى العام التخصيص ومعناه ان احدا من امته لو فعل فعلا يخالف ذلك الفعل مقتضى العام وعلمه الرسول عليه السلام ولم ينكر عليه ولم يمنعه كان تقريره على ذلك المخالف مخصصا لذلك العام لان سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز في حق ذلك الشخص والا لحرم السكوت عليه واذا كان دليلا وهو مخالف لمقتضى العام فيخصصه لما عرفت مرارا ثم ان هذا التقرير على مخالفة مقتضى العام هل يقتضي ثبوت مثله لغير المخالف مبني على صحة هذا الحديث وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد

يحكي على الجماعة فان صح هذا الحديث كان هذا التقرير تخصيصا لقوله ايضا
اي تعالى ذلكم الجواز الى غير ذلك او التقرير بحكم الحديث ويرفع حكم
العام عن سائر الامة وهو المراد بقوله يرفع عن الباقين وان لم يصح هذا الحديث
لم يوجد دليل خاص لغيره ح فالتقرير انما يكون تخصيصا للمخالف فقط
وبقي العام بعد الآتي حق غيره من الامة **قال** اقسامه **اقول**
نعم من المسئلة السادسة فيها ايضا بحثان البحث الاول ان خصوص سبب
ورود العام هل يخصص العام خلافا للمزني وابي ثور فانهما ذهبا انه يخصص عموم
اللفظ فنقول اذا ورد من الشارع لفظ عام في سبب خاص كالسؤال
عن بير بضاعة خاصة وقد القيت فيها النجاسات المقتضي للجواب
العام وهو قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه
او لونه او ريحه لا يكون خصوص ذلك السبب مخصصا لذلك العام لان
العموم مستفاد من اللفظ وكونه واردا على سبب لا ينافي عمومه اذ لو صرح الشارع
بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه وان لا تخصصوا
بخصوصه على عمومه لوجود سبب العموم وانتفاء المانع البحث الثاني ان
مذهب الراوي للعام اذا كان مخالفا للعام لا يخصصه وان كان
صحابيا كحديث ابي هريرة فانه روى الخبر بغسل الاناء سبعا من ولوغ
الكلب ومذهبه وعمله انه يجب الغسل ثلثا وانما قلنا ذلك لان مذهب
الراوي ليس بدليل لانه ان لم يكن صحابيا فواضح وان كان كذلك لما
سنبين ان مذهب الصحابي ليس بحجة فان قيل مذهب الراوي
وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لان الراوي انما خالف مقتضى العام
لدليل والا انقدحت روايته اذ القول في الدين بلا دليل فسق والفسق
قادح في الرواية واذا كانت المخالفة لدليل كان مذهب الراوي
مخصصا للعام لكونه كاشفا عن دليل مخالفة قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز
ان يكون تلك المخالفة مستندة الى ما ظنه الراوي دليلا ولم يكن في الواقع
دليلا فلا يقدح في روايته لانه ح يكون مخطئا والخطأ لا يقدح

الاولى

السبب جاز تحقق او لم يظهر منه المنافاة فلا منافاة بينهما وح وجب حمل العام

في الرواية اتفاقا **قال** السابع **اقول** المسئلة السابعة في انه لا يجوز
تخصيص العام بذكر بعضه والمصنف عبر عنه بان افراد فرد من افراد العام بالذكر
لا يخصصه مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام يتناول
اهاب الشاة وغيرها فافراد فرد منه بالذكر كقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها
طهورها لا يخصصه خلافا لابي ثور فانه قال المراد من قوله ايما اهاب جلد الشاة
لانه عليه السلام خصص جلد شاة ميمونة بالذكر لنا على عدم دلالته على تخصيص
العام ان المخصص لا بد وان يكون منافيا للعام ولا تنافي بين افراد الشيء وبين ما
له فلا شيء من افراده يخصص وهو المطلوب واحتج ابو ثور على ما ذهب
اليه بان تخصيص اهاب شاة ميمونة بكون دباغها طهورها دال على نفيه
عن غيره لما عرفت ان مفهوم المخالفة حجة وذلك يقتضي تخصيص العام به لما عرفت
في المسئلة الرابعة من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم قلنا في الجواب
عنه ان هذا المفهوم انما هو مفهوم اللقب وهو مردود لما عرفت **قال**
الثامنة **اقول** المسئلة الثامنة في ان عطف الخاص على العام هل يوجب تخصيصه ام
لا فنقول عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيصه عند الشافعية ويوجبه عند
الحنفية مثاله قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر فانه عام يدل على ان المسلم
لا يقتل بكافر سواء كان حربيا او ذميا وعطف على هذا العام قوله ولا ذو عهد
في عهده عطف الخاص على العام فان الكافر المعاهد اخص من مطلق الكافر
قالت الشافعية معناه لا يقتل ذو عهد مادام باقيا في عهده لعدم جواز قتله اجماعا
فاذا خرج عن العهد جاز قتله وح لا يلزم منه تخصيص الكافر الذي كان في الجملة
الاولى حربيا فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا عندهم واحتجوا على ما ذهبوا اليه بان
قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فانه لو قال ابتداء لا يقتل ذو عهد في عهده
لصح السكوت عليه لغة فلا حاجة الى اضمار لفظة بكافر فيه لانها زيادة غير
محتاج اليها فلا تقدر لان الاصل عدمه وقالت الحنفية معناه ولا يقتل
ذو عهد بكافر والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط فكذا لكن
الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي فقط فلذلك جوزوا قتل المسلم

بالادنى فصاعدا وانما قالوا به لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في حكم المعطوف عليه والجواب عنه ان الشافعية في الاحكام تسوية بينهما للقاعدة
المقررة في العربية وهي ان المعطوف في حكم المعطوف عليه والجواب عنه
الشافعية بان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه فيما يجب ويمتنع من الاعراب لا الاشتراك في جميع الاحكام فان اسم
عطف المختلفات بعضها على بعض كالواجب على المندوب في قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم وعلى المباح
كما في قوله عز وجل كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده والقائل
ان يقول الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع
الاحكام والوجه بل باشتراكهما في المتعلقات كما ذهبتم اليه في الاستثناء
المتعقب الجمل والاوجه ما قالت الشافعية واعلم ان عطف الخاص على العام
في المثال المورد في المتن وهو الحديث المذكور غير ظاهر اذ غاية ما في الباب ان
المعهد في الجملة الثانية على مذهب ابي حنيفة تخصيص من المذكور في الجملة الاولى
ولا يلزم منه عطف الخاص على العام اذ المعهد في الثانية غير معطوف على المذكور
في الاول وذكر ظاهر **قال** التاسعة **اقول** المسئلة التاسعة
في ان عود الضمير الى بعض العام المتقدم لا يوجب تخصيصه ومعنى هذا الكلام
هو انه لو ورد عام ثم بعده ذكر البعض لا يوجب تخصيص ذكر العام مثل
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل المطلقات
من البوائن والرجعيات مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الضمير فيه عائد الى بعض افراد العام لعوده الى الرجعيات فقط
فعود الضمير الى المطلقات الرجعيات لا يوجب تخصيص العام
وهو قوله والمطلقات الرجعيات لا يوجب تخصيص العام وهو قوله
والمطلقات بهن لانه لو صرح به وقال وبعولة المطلقات
الرجعية احق بردهن لا يوجب تخصيص ذكر العام فكذا عود الضمير
اليه بالطريق الاولى فان المظهر اقوى من المضمر في افادة

ماخذنا

اشار بقوله لانه لا ابي بل على عادة والقائل ان يقول لا نسلم انه لو صرح بذلك
يخصصه بل يخصصه لانه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات
احق بردهن علم ان هذه المطلقات هي المذكورة في الاية السابقة بعينها لكون
اللام في قوله والمطلقات احق بردهن للعهد فيلزم التخصيص **قال**
تذنيب **اقول** لما كان مباحث المطلق والمقيد قريبة من مباحث
العام والخاص لكون المطلق كالعام والمقيد قريبة من مباحث العام
والخاص لكون المطلق كالعام والمقيد كالخاص جعلها المصنف تذنيبا
لمباحث العام والخاص فنقول المطلق والمقيد ان اتحد سببهما كما اذا قال الشارع
في كفارة الظهار اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق على المقيد
لان المطلق جزء منه والاتي بالكل اتي بجزئه لا محالة فاذن الاتي بالمقيد
عامل بالدليلين والاتي بغيره تارك لاحدهما واعمال الدليلين اولى من اهمال
احدهما لما عرفت مرارا وان اختلف سببهما كالظهار والقتل مقيد
بالايمان فان اقتضى القياس تقييد المطلق بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القربة مثلا فيهما نحمل فيه قيد للمطلق حملا
على المقيد بالقياس وان لم يحمل عليه يلزم الترك باحدهما مع زيادة الترك
بالقياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا عن زيادة وان لم يقتضي القياس
تقييد المطلق فلا يحمل على المقيد لعدم دليل يقتضي التقييد كالصوم
في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما دون الاخرى ولم يوجد علة
التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد **قال** الباب الرابع
اقول الباب الذي هو في مباحث المجمل والمبين قد عرفت معنى المجمل
صدر الكتاب فلا نعيده ولان نورد لفظ المبين وهو مشتق من التبيان
وهو التوضيح لغة فالمبين لغة الموضح والمبين
الموضح في الاصطلاح المبين هو الكاشف عن المعنى المراد من خطاب
لا يكشفه بنفسه والمبين قد يكون مستغنيا عن البيان وقد يكون
محتاجا اليه واردا عليه البيان وفي هذا الباب فصول ثلثة

واما قياس ... الظهار ... مطلقا ... القتل

علية القياس دليل شرعي ولو حمل عليه ... والقياس ...

... لانه وجوهر ... القرآن ...

العام ... الضمير الى البعض ... الضمير ... الرجوع ...

لان الكلام اما ان يكون في المجاز او في المبني او في المبنيين له كما فيه الكلام منها
فصار الفصل ثلاثة الاول في المجاز وهذا الفصل مشتمل على ثلاث مسائل الاولى
في اقسام المجاز فنقول لما كان المجاز في عرف الفقهاء ما اريد به شيء متعين
في نفس من حال اشياء لا تعينه للفظ كان اقسامه ثلاثة لان المراد منه
اما ان يكون فردا من حقايقه او من حقيقته الواقعة او من مجازاته
المتعددة وفي القسم الاول ان يكون اللفظ مجملا بين حقايقه كقوله
تعالى ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء الطهر وبازاء الحيض
وقد نبه اليهما على السوية والمراد منهما واحد بعينه القسم الثاني
ان يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا قوله
بقرة فان هذا اللفظ بين افراد حقيقة واحدة وهي حقيقة البقرة و
قد اطلق والمراد معينة منها القسم الثالث ان يكون مجملا بين مجازاته
بشرطين احدهما انتفاء ارادة الحقيقة بقرينة تدل عليه وثانيهما تساوي
مجازاته المتعددة اي لا يكون لاحدها رجحان على الاخر بوجه فان ترجح
واحد من مجازاته لاحد امور نذكرها حمل عليه ولم يكن ثمة اجمال والرجحان
لاحد المجازات اما لانه اقرب الى الحقيقة من سائرها كنفي ما ليس
منفيا بصورة مثل قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان صورة الصوم والصلوة
ثابتة دالة على عدم ارادة الحقيقة منه و ح لا بد حمله على المجاز
بان يضمر فيه لفظ وفيه من التعدد ما فيه لانه يحتمل ان يكون ذلك للفضيلة
والصحة ولا يحمل حمله على نفي الفضيلة لكونه اقرب الى الحقيقة من نفي الفضيلة
وذلك لان حقيقة هذا الكلام نفي الذات والفعل الذي ليس بصحيح
اقرب الى العدم من الفعل الصحيح الغير الكامل فوجب حمله عليه فلم يكن
اجمالا او لانه اظهر عرفا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
فان الحقيقة غير مرادة منه لوقوع الخطأ والنسيان في هذه الامة

اوا لفضيلة فيكون حمله على
نفي الصحة او نفي الفضيلة
مجازا لكن حمله على نفي
الصحة م

وجب

فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يحتمل ان يضمر لفظ الحكم او لفظ
الحرج حتى يكون معناه رفع عن امتي حكم الخطاء او حرجه وهذا المجاز
وهو اضمار الحرج اظهر في العرف فان السيد لو قال لعبده رفعت عنك
الخطاء يفهم منه عرفا رفع الحرج عنه بسبب الخطاء فكذا في الشرع
فيقدر او لانه مجاز لانه اعظم مقصودا منه كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان الحقيقة غير مرادة منه لان الاعيان لا تتصف
بالتحريم وانما يحرم فعل يتعلق بها فلا بد من اضمار وهو متعدد ايضا
لكن اضمار الاكل راجح على اضمار غيره من النظر واللمس والبيع وغيرها لكون
الاكل اعظم مقصودا من سائر الانتفاعات فيحمل عليه **قال** المسئلة الثانية
وقال المسئلة الثانية في ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مجمل لا قالت
الحنفية انه مجمل لاحتماله وجوب مسح جميع الرأس واحتماله وجوب مسح بعضه
على السواء واذا ظهر الاحتمال تعين الاجمال قالوا وقد دل على اجماله
بيانه ذلك بفعله لما روي انه عليه السلام مسح بناصيته وقالت المالكية انه ليس
بمجمل لانه يقتضي مسح كل الرأس لان الباء في لغة العرب للالصاق فيقتضي
وجوب الصاق المسح بالرأس وهو الجميع حقيقة وقال بعض الشافعية
انه يقتضي مسح بعض الرأس لما مر من ان الباء اذا دخل الفعل المتعدي
يعتبر مجزيا والحق عند المصنف ان المسح حقيقة في القدر المشترك
بين الكل والبعض وهو ما ينطلق عليه اسم المسح لان لفظ المسح قد يطلق
على مماسة اليد كل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماسة اليد بعض الممسوح
كما يقال مسحت يدي بالمنديل فلو لم يكن حقيقة في القدر المشترك
بينهما فاما ان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او في احدهما فيلزم
المجاز وكلاهما خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو
ما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان كذلك يكفي في العمل
به مسح اقل جزء من الرأس وهو قول الشافعي رضي الله عنه

قال المسألة الثالثة اقول في آية السرقة مجملة ام لا قال بعضهم
آية السرقة وهو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة
في اليد والقطع اما في اليد فلانها تحتمل الكل وتحتمل البعض لان اسم
اليد يطلق على هذا العضو من اصل المنكب وعليه من الكوع وعليه
من المرفق واما في القطع فلانه يحتمل الشق كما يقال برى فلان
قلمه فقطع يده ويحتمل الابانة ومثاله ظاهر وعند هذا الاحتمال يتعين
الاجمال والجواب الحق انه لا اجمال في اليد والقطع اما في اليد فلان
اسم اليد موضوع للكل وهو العضو المخصوص من اصل المنكب
وليس موضوعا للكف وحده والجواز لغرض اجزائها
اذ لا يقال قطعت يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف او من
جزء آخر فاطلاقه على بعض اليد مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء
فلم يكن مجملا واما في القطع فلانه موضوع للابانة والشق ايضا ابانة
لانه اذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الابانة في تلك الاجزاء فلم
يكن مجملا واذا لم يكن اجمال في كل واحد من اليد والقطع فلا يكون
بعض الآية مجملة كما لا يخفى قال الفصل الثاني اقول
الفصل الثاني في مباحث المبين ويتبعه الكلام في المبين فنقول
لما كان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين نقيضه بل هو
الواضح في دلالته على المراد لاشتراك العقلا بالخطاب الذي كان في
في افادة المقصود اما بنفسه وهو الواضح بنفسه واما بغيره وهو
الواضح بغيره وتحقيق ذلك ان افادته المقصود ان كانت لنفس
اللفظ فهو الواضح بنفسه لعدم توقف افادة المراد على غيره
مثل قوله تعالى واسأل القرية فان المسؤول منه وهو السؤال عن
اهل القرية غير واضح بنفسه اذ اللغة لا تكفي في ابانته بل العقل
يوضحه وذلك لان الخطاب بحسب اللغة اقتضى السؤال عن القرية وهو
متعذر لعدم افادته شيئا والعقل يحكم باولوية افادته لاهلها فاضمر فيه للخطاب

والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تعالى جميع الاشياء ليس باللغة ليس الا باللغة وان كانت لغيرها فهو الواضح بغيره لتوقف افادة المراد على الغير مثل قوله تعالى

يعد للخطاب غيره ان على المقصود بنفسه بل مع قرينة العقل يدل
عليه واعلم ان ظاهر الكلام للمصنف يدل على ان المثال الثاني انما
هو للواضح بغيره اذ ابرز المثالين مع السؤال ام لا
اختصارا لفظا يقتضي اللف والنشر حتى لا يكون احد
المثالين زائدا بل يكون المثال الاول للواضح بنفسه والثاني
للواضح بغيره كما وافقه الخنجي في ذلك وقال الآتي هذا القسم
متضح بنفسه وان توقف على العقل لتعين المضمر من غير توقف
واقول لا شك ان هذا القسم ليس واضحا بنفسه بل بغيره وهو العقل
وذلك ظاهر ولكن لو اصطلح عليه لم يبق مناقشة والمصنف اورد في
المبين مسائل وسنبينها ان شاء الله تعالى قال المسألة الاولى
اقول المسألة الاولى في اقسام المبين فنقول ان المبين قد
يكون قولا من الله تعالى في بيان البقرة انها بقرة صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه مبين لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة وقد يكون قولا من الرسول عليه السلام كقوله صلى الله عليه وسلم فيما
سقت السماء العشر فانه مبين لآية الزكوة وهي قوله تعالى وآتوا حقه يوم
حصاده وقد يكون فعلا من الرسول كصلوة النبي وحجه فانه لما قال
اقيموا الصلوة وقال ولله على الناس حج البيت وكان كل من الامرين
مجملا بينهما النبي عليه السلام بفعله حيث صلى وحج واعلم انه لا خلاف
في ان كل واحد من قول الله وقول الرسول مبين لكن اختلفوا في كون
فعله مبينا والحق ذلك لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج ادل
على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنهما بالقول ولذا كان الفعل ادل كان
البيان بل اولى من البيان بالقول وزعم بعضهم ان المبين ليس
فعله بل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم او
مجموعهما ... منه فان هذين القولين لم يشتمل شيء منهما على تعريف

فيدنا ووافقنا الفاضل المراغي في ذلك الا ان المحصور جعله من اقسام الواضح بنفسه

شيء من افعال الصلاة والحج بل بينا كون فعله بيانا للصلاة والحج وقد تجمع
القول مع الفعل في البيان فان اتفقا بان ورد بعد المجمل قول وفعل وكل
منهما البيان فان توافقا في المقصود منه البيان وعلم السابق منهما للعلم بالتاريخ
فالسابق هو المبين سواء كان قولا او فعلا لحصول المقصود به واللاحق تاكيد
له لحصول المقصود دونه بما سبق وان لم يعلم السابق منهما فالمبين
احدهما من غير تعيين والاخر تاكيد له كذلك ولم يتعرض المصنف لهذا
القسم لان البيان لما كان بكل منهما كان لا يحتاج الى بيان تقدم
علم يكن البيان بيانا هذا خلاف وان اختلفا في المقصود من البيان كما روي
عنه صلى الله عليه وسلم انه قرن وطاف طوافين فالقول المبين لاداء النسك
بطريق القران يخالف الفعل فالمبين هو القول والفعل محمول على الندب
او على الوجوب عليه صلى الله عليه وسلم واحتج المصنف على كون القول متعينا للبيان
بان القول يدل على نفسه بخلاف الفعل فانه في البيان يحتاج الى قول واقله
ان يقول انا فعلته بيانا لذلك المجمل فكان القول ادل من الفعل فكان اولى
بالبيان وهذا يخالف ما ذكرناه انفا من ان الفعل ادل من القول **قال**
المسئلة الثانية **اقول** في هذه المسئلة بحثان البحث الاول في
انه هل يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة ام لا فنقول لا يجوز تاخير
بيان الخطاب المحتاج عن وقت الحاجة الذي لو لم يحصل الخطاب به وهو
وقت العمل به عند من لا يجوز التكليف بالمحال لان تاخير البيان عن وقت
الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ في ذلك الوقت مكلف بالامتثال بما هو المراد من ذلك
الخطاب مع انه غير عالم به وذلك غير جائز عندنا كما مر في مسئلة تكليف الغافل
وعند المجوز جائز التاخير لانه ما دل الدليل على المحال البحث الثاني في انه
هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب بما يحتاج الى البيان ام لا واعلم
قبل الخوض في المسئلة مقدمة وهي ان الخطاب المحتاج الى البيان نوعان
احدهما ان لا يكون مستعملا في خلاف ظاهره كالاسماء المشتركة وثانيهما ان
يكون مستعملا في خلاف ظاهره وهذا النوع بحسب ما اورده المصنف

انه علينا بيانه من قرن جاء الى عمرة فليطف طوافا واحدا وليسع سعيا واحدا وروي

بتن

ثلاثة اقسام يشتمل على اقسام اربعة الاول بيان اسم النكرة المراد بها
معين الثاني بيان التخصيص الثالث بيان الاسماء الشرعية الرابع بيان
النسخ واذا علمت هذه المقدمة فنقول يجوز تاخير بيان الخطاب المحتاج
الى البيان من كل هذه الاقسام عند الاكثر ومنعت المعتزلة التاخير بجملة
على الخطاب من ان خلو كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا
تاخير بيانه وجد من متاخري المعتزلة ابو الحسين البصري ومن
ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وابو اسحق المروزي فيما عدا المشترك
وهو النوع الثاني المشتمل على اقسام اربعة تاخير البيان التفصيلي
عن وقت الخطاب بسبب مقارنة البيان الاجمالي لانهم شرطوا مقارنة البيان
الاجمالي واجازوا تاخير البيان التفصيلي ومعنى البيان الاجمالي ان
يقولوا عند الخطاب اعلموا ان المراد بهذا النكرة فرد معين او ان هذا العموم
مخصوص او هذا الحكم سينسخ خلاف في المشترك جوزوا تاخير البيان
الى وقت الحاجة لنا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وجوه
ثلثة احدها ما يدل على مطلق سواء كان الخطاب مشتركا او غيره سواء كان
البيان اجماليا او تفصيليا وتقريره ان نقول ان قوله تعالى ثم ان علينا
بيانه متاخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأ
ناه فاتبع قرانه لانه تعالى ذكره بلفظة ثم المقتضية للتراخي فيجوز تاخير
البيان وهو المطلوب فان قيل المراد من البيان في قوله تعالى ثم ان علينا
بيانه هو البيان التفصيلي وتاخيره عن الخطاب عند ابي الحسين جائز
لا البيان مطلقا فلا يتم مطلوبكم قلت في الجواب عنه ان المذكور في الاية هو البيا
ن مطلق تخصيصه بالتفصيل تقييد للمطلق بلا دليل وذلك غير جائز وثانيها ما يدل
خصوصا على جواز تاخير بيان النكرة المراد بها معين دون سائر الصور
المحتاجة الى البيان وتقريره ان يقول المراد من قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وان كان ظاهره نكرة انما هو معينة منها لانهم سالوا

عن تعيينها كما حكى عنه قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله ادع
لنا ربك يبين لنا ما لونها فان الضمير في منهما راجع الى البقرة التي امروا
بذبحها ثم ان البيان تاخر عن وقت الخطاب لان الله تعالى بينها لهم
[illegible] بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر وبين لونها بقوله صفراء
فاقع لونها تسر الناظرين بعد الخطاب الموجب لذبحها عليهم لانه تعالى
لم يبينها لهم حتى سالوا سوالا بعد سوال فثبت وقوع البيان التفصيلي
بعد الخطاب وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتم من تاخير بيان البقرة عن
الخطاب بالامر بالذبح يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة لان الوقت
لان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر
الله البيان لكان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت
الخطاب فقط وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اتفاقا فعلم بان
بيانها لم يكن متاخرا عن الخطاب فبطل ما ادعيتم قلنا في الجواب عنه
انا لا نسلم انهم كانوا محتاجين الى ذبحها عند ورود الخطاب به وانما
يحتاجون اليه ان لو اقتضى الامر الفور لكن الامر لا يوجب الفور كما
عرفت واذا كان كذلك فلا يحتاجون الى الذبح حينئذ فلا يكون تاخير
بيانه تاخيرا عن وقت الحاجة بل عن وقت الخطاب فقط وهو المدعى
فان قيل لا نسلم ان المراد من قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
بقرة معينة اذ لو كان معينة لما عنفهم الله تعالى لطلب البيان بل كانوا المستحقين
المدح لذلك ولما عنفهم للسوال بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علم
ان المامور بقرة مطلقة ويؤيده ما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اي
بقرة ارادوا اجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلنا
في الجواب عنه ان الله تعالى انما ذمهم لتوانيهم في الذبح بعد بيان
متقدم للسوال منها لا ان قوله وما كادوا يفعلون يدل على توقفهم في اتيان
المامورية بعد وقوفهم على تمام البيان وما نقل عن ابن عباس لو ثبت
لم يكن حجة لانه لا يعارض الكتاب وثانيهما ما يدل خصوصا على جواز تاخير

بيان

بيان التخصيص وهو ان نطلق العام ونريد به الخاص وتقريره ان قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم يقتضي ان يكون تعذيب الملائكة
والمسيح وقال تعبدت الملائكة وعبد عيسى فهولاء حصب جهنم ولم ينكر
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] انتظارا لبيانه بالوحي حتى انزل الله تعالى بيانه
بالتخصيص قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فثبت تاخير البيان في اطلاق العام وارادة الخاص وهو المطلوب فان قيل
لفظة ما لا تتناول الملائكة والمسيح لكونها مختصة بما لا يعقل فلا يتوجه نقض ابن
الزبعرى ولا احتاج الى بيان التخصيص وان سلم تناول لفظة ما اياهم لكن
الملائكة والمسيح خصوا من عموم الاية بالعقل دون قوله تعالى ان الذين
سبقت الاية لان التعذيب انما يكون بالجريمة ولا جريمة لهم في ذلك اذ عبادة
الناس اياهم ليست جريمة لهم بل العابدين والممتنع عقلا تعذيب الشخص
بجريمة الغير وعند التخصيص بالعقل جاز ان يعقل الناس عند نزول الاية فلا
يكون البيان متاخرا واجيب عن النقض بانا لا نسلم اختصاص لفظة ما
بغير العقلاء بل هي متناولة العقلاء وغيرهم لاتفاق اهل اللغة على ورودها
بمعنى الذي كقوله والسماء وما بناها وقوله وما خلق الذكر والانثى وقوله ولا انتم
عابدون ما اعبد وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكلمة ما ايضا كذلك وعن الثاني
بانهم انما يجرمون بعبادة الناس اياهم ان لو عرف عدم رضاهم بها اذ لو كانوا
راضين بها لكان ذلك من اعظم الجرائم لكون الرضاء بالكفر كفرا لكن عدم رضاهم
انما يعرف بالنقل لا بالعقل اذ لا مجال له فيه فاذن التخصيص قوله تعالى ان الذين
سبقت الاية المتاخر نزوله عن نزول الاية السابقة فان قيل تاخير البيان
عن وقت الخطاب اغواء لان [illegible] خلاف [illegible] ولا دلالة عليه حينئذ
والسابق الى الفهم هو الظاهر مع انه غير مراد وهو اغواء لا يليق بالشارع قلنا
في الجواب عنه ما ذكرتم منقوض بما يوجب الظنون الكاذبة من الايات كقوله
تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوهما وتوجيهه

أن يقال لو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب
بمعنى الآيات المتشابهات اغواء لكون المراد منها خلاف الظاهر لكن الأمة اجمعت
على انها ليست اغواء فبطل ما ذكرتم والفاضل المراغي لما عجز عن التوجيه
ظن سقوط شيء من المتن فان قيل لو صح الخطاب بما لا ظاهر مع ارادة غير
الظاهر لصح الخطاب بلغة لا يفهم كخطاب الشخص العربي باللغة الزنجية
والجامع كون كل منهما غير مفيد للمقصود واللازم باطل فكذا الملزوم قلنا
في الجواب عنه لا يلزم من صحة الخطاب بما المراد به خلاف الظاهر صحة
الخطاب بلغة لا يفهم بالمخاطب اذ الفرق بينهما واضح وذلك لان هذا وهو
الخطاب بما يكون المراد به خلاف الظاهر قد يفيد غرضا اجماليا وان لم
يفد غرضا تفصيليا كالتكرار التي اريد بها معين نحو قوله ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فانه يفيد فائدة اجمالية وهي كون المامور به من جنس
البقر بخلاف الاول وهو الخطاب بلغة لا يفهم فانه لا يفيد
فائدة اصلا فظهر الفرق وبطل القياس قال نعم اقول
يجوز للرسول عليه السلام ان يؤخر تبليغ ما اوحي اليه وقت الحاجة
ومعناه انه تعالى اذا اوحى الى الرسول ما يشتمل على حكم ولكن لم
يدخل وقت العمل به بعد جاز للرسول عليه السلام ان لا يبلغ ذلك الوحي و
يؤخره الى دخول وقت العمل به لان تاخير الاعلام وتقديمه
يختلف حسنه وقبحه في الشاهد بحسب اختلاف المصالح فلعل الغائب
ايضا كذلك وح جاز ان يكون في التاخير مصلحة علمها الله تعالى وعلمها
الرسول فلذلك اخره فان قلت قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
يقتضي عدم جواز [illegible] التراخي في التبليغ لان بلغ امر بالتبليغ والامر
يقتضي الفور قلت الامر لا يوجب الفور كما مر قال الفصل
الثالث اقول الفصل الثالث فيمن يجب له بيان الخطاب
المحتاج الى البيان ومن لا يجب له ذلك فنقول الخطاب المتضمن

للفعل

للفعل المحتاج الى البيان بالنسبة الى من يجب ويجب البيان وعدمه
في حقه بربعة اقسام لانه اما ان يراد منه فهم الخطاب اولا وعلى كل
تقدير فاما ان يراد منه العمل بمقتضاه ام لا الاول ان يراد منه فهم الخطاب
والعمل بمقتضاه كاية الصلوة بالنسبة الى العلماء فانها محتاجة الى البيان
لكون المراد من الصلوة في الشرع غير مدلولها اللغوي وقد اراد الله منهم ان
يفهموا مراده بها وان يعملوا بمقتضاها الثاني ان يراد منه الفهم دون
عمل بل عمل غيرهم بتعليمه اياه والا لم يكن الخطاب مقتضيا للفعل كاية
الحيض بالنسبة الى العلماء فانه اريد منهم فهم الخطاب لعمل الغير بمقتضاه
وهو النساء لا عملهم بموجب لتواجهم باحكامه وفي هذين القسمين يجب
بيان الخطاب للعلماء لانه تعالى اوجب عليهم الفهم وايجاب الفهم لما لا
يفهم منه بدون البيان ممتنع عقلا الثالث ان لا يراد منه الفهم ولا
العمل به كالكتب السابقة وكاية الحيض بالنسبة الى النساء الحيض وفي هذين
القسمين لا يجب بيان الخطاب اذ لم يرد منه الفهم فان قلت ارادة العمل بمقتضى
الخطاب من الشخص دون الفهم تكليف الغافل وانه باطل كما عرفت قلت لا يلزم من
عدم فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى الخطاب لكن المفتي ينبهه عليه فلا يلزم
ذلك قال الباب الخامس اقول الباب الخامس في مباحث الناسخ
والمنسوخ وفي هذا الباب فصلان لان مباحثه منها يتوقف على بيان النسخ و
الفصل الاول في بيان حقيقة النسخ شرعا
واقسامه ومنها ما يتعلق [illegible] فصلا العرض
فنقول اختلف الائمة في معنى النسخ لغة فقال الامام والغزالي واكثر الائمة
الشافعية ان النسخ لغة الاعدام وقالت الحنفية والقفال من الفقهاء الشافعية
نعته انه النقل لغة واحتجت الطائفة الاولى على انه الاعدام لغة بانه عام
في موارد لفظ النسخ يقال نسخت الريح الآثار الرسوم اذا اعدمتها ونسخت
الشمس الظل اذا اعدمته فيكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في
النقل لئلا يلزم الاشتراك واحتجت الحنفية والقفال بمثل ذلك على انه حقيقة في
النقل [illegible] يقال نسخ المواريث لانتقال الحقوق
فيه ويقال نسخت الكتاب ما فيه [illegible]

ارادة فهم الخطاب منه
مع ارادة عمله بمقتضاه
تكليف الغافل وانما يلزم
ان لو لم ينبهه المفتي الذي

السلام بالنسبة الى النساء
عليهم
البيان لهم
ويجب ترك
بمقتضاه دون فهمه

وتناسخ الارواح لانتقالها من بدن الى اخر وبقوله تعالى واذا بدلنا
اية مكان اية فان المراد بالتبديل هو النسخ باتفاق ائمة التفسير وكان
حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في الاعدام
دفعا للاشتراك واجاب الامام في المحصول عن هذه المعارضة بان النقل
اخص من الاعدام لانه كلما وجد النقل فقد عدمت صفة ووجدت اخرى
من غير عكس لان مطلق العدم اعم من عدم تحصيل عقيبه شيء اخر واذا كان
كذلك فيكون لفظ النسخ لفظا دائرا بين عام وخاص واذا دار اللفظ بين
العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى لما تقرر في باب اللغات
وقال المحقق في بيان كون النقل اخص من الاعدام ان النقل
اعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الاعدام المطلق فانه لا يشترط
فيه ذلك وكلا الكلامين باطل اما كلام الامام في المحصول فلانه لا يلزم من
كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شيء عقيب شيء ان يكون الاعدام
كذلك فان الاعدام مشروط بسبق الوجود ضرورة
والنزاع انما وقع في ان النسخ هل
هو الاعدام ام لا لان النسخ هل هو العدم المطلق لا فيه لما تقرر من انه بحديد
نفي واما كلام المحقق فلان النقل غير مشروط بسبق الوجود فان النقل
من العدم الى الوجود غير الاعدام وتوهم ان العدم لما لم ينقض الانتقال
من حالة الى اخرى كما قرر الامام وجب ان يكون الاعدام ايضا كذلك
لان الفرق بين العدم والاعدام ظاهر فبطل ما ذكره وعلى
كل حال يمكن ان يعارض هذا الجواب بان يقال الاعدام نقل من الوجود
الى العدم فيكون نقلا مخصوصا اذ النقل اعم منه فانه قد يكون من الوجود
الى العدم ومن العدم الى الوجود ومن حالة موجودة الى حالة موجودة
واذا كان اعم كان النسخ حقيقة فيه بعين ما ذكرتم ولما كان طريق
معرفة اللغة هو النقل دون الاستدلال لان القابل للمعارضة اعرض
المصنف عنه واقتصر على حد الاصطلاحي فيقول النسخ عبارة عن بيان
انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المثبت

مشروطا بذلك وايضا لا مرء ابطال قول الامام والعلم بالفرق بين العدم المطلق وبين م

لانه لا يشمل قوله بيان انتهاء الحكم للجنس لا يندرج فيه النسخ وغيره وفيه اشعار
بان حقيقة النسخ ليس برفع كما ظنه القاضي ابو بكر الباقلاني وقوله حكم
الحكم شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم عقلي كالاحكام الثابتة قبل
ورود الشرع بالمباح بحكم الاصل اعني البراءة الاصلية فان بيان انتهاء
بابتداء شرعية العبادات لا تسمى نسخا وقوله بطريق شرعي يخرج عنه
انتهاء الحكم الشرعي بطريق عقلي كالعجز المبين انتهاء وجوب القيام
على العاجز بعد القدرة عليه فان العجز ليس طريقا شرعيا بل عقليا اذ
بالطريق الشرعي قول الله تعالى وقول رسوله وفعله ومنه يظهر فائدة
كون العجز مبين لانتهاء وجوب القيام ثبت بفعله عليه السلام وهو
العقل اباه لا يمنع شبهة وقوله متراخ يخرج الطريق الشرعي الغير المتراخ
الدال على بيان انتهاء حكم شرعي كتقييد الخطاب بالغاية والشرط
والاستثناء فان هذه القيود بيانات لانتهاء الحكم المذكور في الخطاب
المقيد بها مع انها ليست متراخية عنه لكونها متصلة به هكذا قال الامام
ومن تبعه وفيه بحث فان الحكم لما كان خطاب الله لم يتصور فيه الانتهاء الا
الا ان يراد به انتهاء تعلقه وايضا لا حاجة الى تقييد الناسخ بالتراخي
لان الطريق الشرعي المبين لانتهاء الحكم ان كان قولا فلا يتصور فيه
التراخي عن الحكم لانه ان كلامه وكلامه قديمان وان كان قول الرسول
او فعله فلا يتصور فيه التراخي عن الحكم واذا كان لا يحتاج الى التقييد فالاولى
ان يقال النسخ عبارة عن بيان انتهاء تعلق حكم شرعي بطريق شرعي
متراخ عن الطريق الشرعي المبين له ذاتا وقال الامام في المحصول
ان الحد الذي ذكره القاضي او تبين بلا فان احد الخطابين جاز ان يكون
متاخرا عن الاخر تنزيلا وان لم يجز ان يتاخر عنه ذاتا وقال الامام
في المحصول ان الحد الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي هو انه الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى
والمفهوم وكذلك لئلا يخرج النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم
ليتناول الامر والنهي والخبر وانما قلنا بالخطاب المتقدم لان ابتداء

بيان
بيان
المراد
فقه
غيره
ولا

المتقدم عادمه الكان ثابتا مع تراخيه فالمراد انا انزلنا الخطاب

العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه
لم يزل حكم خطاب واما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع
وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي واما قلنا
متراخيا عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ثم اعترض
على هذا الحد بان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ لا النسخ
وبان النسخ بفعله عليه السلام خارج عن هذا الحد فان الفعل لا يسمى خطابا ثم قال
في مسئلة ما يجري بهذه العبارة ثم قال القاضي ابو بكر النسخ رفع وهذا بناء في
على المنقول عن الفقهاء فان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم ليس برفع
الحكم الا انه تعالى انه كما يبقى فابقه فلو لولاه لكان ثابتا يقولون ان حقيقة
النسخ هو الرفع على ان مذهبه ذكر ثم قال والمثال الكاشف عن حقيقة هذه
المسئلة وهي ان النسخ هو القصد رفع او بيان انتهى كما هو مسئلة بقاء الا
عراض فان من قال ببقاء الاعراض قال الضد الباقي يبقى لولا طريان
الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا لذلك الباقي ومن قال بانها لا
يبقى قال الضد الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعده من غير ان يكون للضد
الطاري اثر في ازالة ما قبله لان الاول بذاته لا يحتاج الى مزيل والمقام
ظهر هذا المعنى عادة الدلايل المذكورة في تلك المسئلة الى هذه المسئلة فليت
واثباتا وهذا الكلام عجيب اما اولا فلان الحكمين ليسا بضدين لانهما
لا يتعاقبان على موضوع واحد فان موضوعهما ذات الله وهما مجتمعان فيه
واما ثانيا فلان حد القاضي لا يدل على ان الخطاب هو الرافع بل هو دال
على ارتفاع الحكم اي يجوز ان يكون دالا عليه ولا يكون له اثر في ذلك فهو لا يشبه قول
من يقول ان العرض السابق واما ما علم من بيانه وهو قوله ان النسخ هو
الرفع لا يدل على ان الرافع هو الحكم الجديد لجواز ان يكون
مذهبه ان الرافع ارادة الله تعالى دون الحكم وذلك وايضا الخلاف الذي في
بقاء الاعراض لا يتاتى في الاحكام التي هي خطابه تعالى لانها قديمة والقديم
لا يختلف في جواز زواله فلا مناسبة بين هذه المسئلة وتلك

الحكم
الطاري يزيل
العرض

بوجه

بوجه من الوجوه ثم قال واحتج المنكرون لكون النسخ رفعا بوجوه احدها
ما اورده المصنف في رد مذهب القاضي وهو ان الحكم الحادث الرافع
للحكم الباقي ضد له لامتناع اجتماعهما فيه وليس في القوة اولى بترجيح
لاحد الضدين في القوة على الاخر ولا انتفاء ولا يجب للحكم الحادث ان يزيل الحكم السابق
لكون كل منهما في قوة الاخر ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون الضد
الحادث لحدوثه اقوى من الضد الباقي قلت لان الباقي ان لم
يستفد كيفية زائدة بسبب سبق الوجود كان في حال البقاء كما في حال
الحدوث فيتقاوم الحادث لكون الباقي كالحادث وان استفاد
كانت تلك الكيفية حادثة فيتقاوم الباقي لحدوثه واذا كانت تلك الكيفية
وحدها مقاومة للاتي ان ما الضد الباقي معها اولى بالمقاومة وفيه
نظر لجواز ان تكون تلك الكيفية المستفادة هو الضعف والوهن فلا تقاوم
الحادث واعلم ان هذه الحجة تتوقف في تحقيقها انما تكون حجة على القايل بكون
الرافع هو الحكم الحادث وكون مذهب القاضي غير معلوم قال
وفيه مسائل اقول ذكر النسخ مسائل المسئلة الاولى في بيان جواز
النسخ ووقوعه فنقول النسخ واقع خلافا لليهود فانهم احالوه
اما عقلا او سمعا فالمصنف ابطل كلا منهما ثم اثبت الوقوع الذي
هو المقصود بدليل ثالث اما ابطال المذهب القايل باستحالته عقلا فلانا
نقول النسخ ممكن عقلا لان حكمه تعالى في الوقايع ان يتبع مصالح العباد واغراضهم
منهم بحسب الاوقات والاشخاص المختلفة جاز ان يتغير بتغير تلك المصا
لح بحسب الاوقات المختلفة والاشخاص المختلفة وان لم يتبع مصالحهم فلا يكون
الفعل عليه فجاز ان يتغير الاحكام من غير غرض اذ يجوز انه مالك الملك له
ان يحكم كيف شاء مثلا بامر بصوم رمضان وينهى عن صوم اول
شوال بلا غرض واما ابطال المذهب القايل باستحالته سمعا فبان نقول
ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع كما هو مذكور في الكتب
الكلامية فيكون صادقا في جميع ما نقل عنه عليه السلام قطعا ومن جملة ما نقل

اذ ليس رفع الحكم السابق بالحكم الحادث اولى من دفع الحكم الحادث بالحكم السابق

عنه قطعا قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
فيكون حقا وهو دال على جواز النسخ فيصح النسخ وقال ~~جواز التمسك~~
سمعا وهو المطلوب والتمسك للإمام في المحصول بهذه الآية على وقوع وقال النسخ
جواز التمسك بالقرآن إما أن يتوقف على صحة النسخ أو لا يتوقف
فإن توقف عليه لأنه على أن نبوة محمد عليه السلام لا يصح إلا مع القول بالنسخ
أولا وقد صحت نبوته فوجب القول بصحة النسخ وإن لم يتوقف صح
الاستدلال بهذه الآية على النسخ وقال في التفسير المسمى بمفاتيح الغيب
إن الاستدلال بهذه الآية على وقوع النسخ ضعيف لأن ما ههنا تفيد
الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه
لا يدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الإكرام فكذا هذه الآية
لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير
منه والحاصل أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ ولا على جوازه لأن هذه
الآية شرطية وصدقها لا يتوقف على وقوع الطرفين أو صحته واعلم
أن هذا المنع إنما يتوجه على الشق الثاني من الترديد والاقتصار على ثبوت
نبوته المستلزم لنسخ الشرائع السابقة لكان كافيا ولا احتاج ح
إلى الاستدلال بالآية ثم قال فالأقوى أن يقول في إثبات قوله
تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
أم الكتاب وأنت تعلم أن الآية الأولى أيضا شرطية لا تدل
على التبديل إلا بالمجاز وقوله مدخول إذ الشرطية وجاز أن يكون وقوع ح
أمرا متيقن الوقوع ولو سلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة
من القرآن مقطوعة عما قبلها وما بعدها توقيفا غير مشتملة
على مثلها وأن الآية الثانية لا تدل على النسخ إذ جاز أن لا يشاء
محو الأحكام وأما إثبات وقوع النسخ فلأنه ورد في التوراة أن آدم
عليه السلام زوج بناته من بنيه ولأنه محرم اتفاقا فيكون النسخ

واقعا ضرورة وهو المطلوب فإن قيل لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد مأ
مورا به ومنهيا عنه فكان حسنا وقبيحا معا لأن المأمور به حسن والمنهي
عنه قبيح لكن الفعل الواحد لا يحسن ولا يقبح معا للمنافاة بين الحسن والقبح
قلنا في الجواب عنه أن القول بمنافاة الحسن مع القبح مبني على أصل فاسد
وهو القول بالحسن والقبح العقليين وقد أبطلناه ومع القول بالمنافاة لا يتم
أيضا لاحتمال أن يحسن فعل لشخص في وقت ويقبح لشخص آخر أو في وقت
آخر كشرب الخمر وإباحته بالنسبة إلى شخصين أو شخص في وقتين قال
ويجوز نسخ أقول المسألة الثانية في أنه هل يجوز نسخ بعض القرآن أم
لا فنقول يجوز نسخ بعض القرآن بالبعض اتفاقا ومنع أبو مسلم بن بحر
الأصفهاني من ذلك وقال لنا الدليل على وقوع النسخ في القرآن وجهان
الأول قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأ
زواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج المقتضي كون مدة عدة المتوفى عنها زو جها
حولا نسخ بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا لأنه يقتضي أن يكون مدة عدتها أربعة
أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية إذ قد يبقى
في الحامل بالحول إذا كانت مدة حملها حولا وإذا لم يزل بالكلية بل بقي هذا الحكم
في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا قلنا في الجواب عنه أنها لا تعتد
في هذه الصورة بالحول بل تعتد بوضع الحمل وخصوصية السنة لغو لأنه
لو حصل الوضع لأقل من سنة أو أكثر ينقضي عدتها به إجماعا الوجه الثاني بقوله
أن تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول عليه السلام وجب بقوله تعالى يا أيها
الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله
تعالى أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب
الله عليكم فيكون النسخ واقعا وهو المطلوب قال أبو مسلم لا نسخ
هذه الآية بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه

وهو التمييز بين المنافق وغيره لان سبب التعبد بها سواء تمييز
المنافقين عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون على الوجه
متميز فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بها قلنا في الجواب عنه
زال تقديم الصدقة كيف كان الى سوار كان لزوال سببه او لا من
اخر و اذا ثبت الزوال ثبت النسخ لما عرفت من النسخ هو الزوال
ولهذا اجاب الامام عنه بجواب اخر وهو ان العيب لو كان ما ذكرتم لكان
غير المتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي لم يتصدق من الصحابة
غير علي بن ابي طالب رضي الله عنه احتج ابو مسلم على انه لا يجوز نسخ القران
غير جائز لقوله تعالى في نعت القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه قلنا في الجواب عنه الضمير في قوله لا ياتيه راجع الى مجموع القران و
فالممتنع بطلان جميع القران لا بطلان بعضه على انا نقول النسخ ليس
ابطالا بل بيانا لانتهاء امد الحكم فجاز نسخ بعض القران لا ابطال بعضه
على المنقول مع امتناع بطلانه قال المسئلة الثالثة اقول
المسئلة الثالثة في انه هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل به ام لا فنقول يجوز نسخ وجوب
الشيء قبل العمل به كما اذا قال الشارع حجوا يوم الخميس ثم قال قبل يوم الخميس
لا تحجوا يوم الخميس خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز نسخ وجوب الشيء قبل
العمل به لنا على جواز نسخ الوجوب قبل العمل به ان ابراهيم عليه السلام امر
بذبح ولده لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر
ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يكن
لقوله افعل ما تؤمر وجه اذ غير الذبح غير مذكور الثاني قوله تعالى
ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مامورا بالذبح بل بمقدماته على ما قيل
لم يكن ذلك بلاء مبينا وفيه نظر لجواز ان يكون مقدماته كالاضطجاع للذبح
واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بل بمقدماته وقد اتى
بها لم يحتج الى الفداء لكون الفداء بدلا عن المامور به فثبت بهذه الوجوه
الثلثة انه عليه السلام كان مامورا بالذبح وقد نسخ ذلك الوجوب قبل الذبح

ايضا بلاء مبينا الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن مامورا بالذبح لـ

قبل الذبح كلام ظاهر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان ابراهيم عليه السلام كان مامورا
بالذبح في الواقع بل بحسب ظنه انه مامور بالذبح قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام
اذا كان مامورا بالذبح بحسب ظنه كان مامورا به في الواقع اذ لا يخطئ ظنه لانه
قال عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي اولى بان لا يخطئ فان قيل سلمنا ان
الذبح كان مامورا به لكن لا نسلم نسخه قبل فعله فانه عليه السلام امتثل لما روي
عنه عليه السلام انه كلما قطع شيئا منه التحم وصل الله ذلك الموضع ولهذا قال
تعالى قد صدقت الرؤيا قلنا في الجواب عنه لو كان ابراهيم عليه السلام ممتثلا
لما احتاج الى الفداء لانه يكون عند عدم الاتيان بالمامور به لكونه بدلا عنه
كما عرفت لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فان قيل لو
جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد يؤمر بفعل واحد في وقت
واحد وينهى عنه في ذلك الوقت الواحد وانه باطل قلنا في الجواب
عنه يجوز ان يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد يؤمر بفعل حتى
وينهى عنه لغرض يجوز كالامتحان به كامتحان السيد لعبده افعل كذا
محتجا بالدم لما علم تحتمه له ثم قال له عقيبه لا تفعله قال المسئلة الرابعة
اقول المسئلة الرابعة في انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او ببدل
اثقل ام لا فنقول يجوز نسخ حكم بلا بدل وكذا يجوز النسخ ببدل اثقل اما الاول
وهو جواز النسخ بلا بدل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ وجوب تقديم
الصدقة بين يدي نجوى الرسول بلا بدل فانه كان واجبا ثم نسخ بلا بدل
واما الثاني وهو جواز النسخ ببدل اثقل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ
الكف عن الكفار بوجوب جهادهم وذلك ان الكف عن الكفار كان واجبا
بايات تدل عليه مثل قوله ودع اذاهم وتوكل على الله وقوله لكم دينكم
ولي دين ثم نسخ بايات اوجبت القتال الذي هو اثقل من الكف استدل
المانع عن النسخ بلا بدل على ما ادعاه بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها الاية لان مضمون الاية ان النسخ مستلزم للاتيان ببدل
اما مثل المنسوخ او خير منه فلا يجوز النسخ بلا بدل وكذا المانع
عن النسخ ببدل اثقل استدل ايضا بهذه الاية على مطلوبه بان

وذكر انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضطجاع واخذ السكين غلب على ظنه ا

وقل

بأن من الثقل ليس بمثل للأخف وذلك ظاهر ولا يخبر منه كون من الأخف
خيراً بالنسبة إلينا قلنا في الجواب عنهما أن من الآية تدل على أن النسخ لا بد
يستلزم من الإتيان بآية أخرى ولا يلزم منه من الإتيان بحكم آخر للمنسوخ
ولئن سلمنا لكن جاز أن يكون النسخ بلا بدل أعني عدم التكليف بحكم بأن يكون
بدلاً عن الحكم المنسوخ خيراً لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وجاز أن يكون
النسخ ببدل أثقل خيراً لأن من الأثقل أفضل وأكثر ثواباً لقوله عليه السلام
أفضل من الأعمال أحمزها أي أشقها **قال** المسألة الخامسة **أقول**
المسألة الخامسة في أقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً
إلى الحول فإنه مثبت في المصاحف متلو في الصلوة وقد نسخ حكمه
بأربعة أشهر وعشراً كما عرفت وقد ينسخ التلاوة دون الحكم وهو المراد
بقوله وبالعكس مثل ما نقل عن عمر رضي الله عنه أنه يقول كان
فيما أنزل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من
الله ورسوله والله عزيز حكيم فإن حكمه باق لوجوب الرجم على الزاني
المحصن اتفاقاً وقد نسخت تلاوته وإنما جاز نسخ أحدهما دون الآخر لأنهما
عبادتان منفصلتان فجاز رفع أحدهما مع بقاء الآخر كما نسختا وقد ينسخان
معاً كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل عشر
رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات معلومات **قال**
المسألة السادسة **أقول** المسألة السادسة في أنه هل يجوز نسخ الخبر
المستقبل أم لا فنقول الخبر إما أن يكون مدلوله مما لا يتغير وحينئذ
لا يتطرق إليه النسخ أو مما يتغير وح إن كان ماضياً فالأكثر
على عدم جواز نسخه إذ الماضي قد تحقق وانقضى فلا حاجة
إلى رفعه وقال الإمام في المحصول يجوز [illegible] عليه بأن الخبر
إذا كان عن أمر ماض كقوله عمرت نوحاً ألف سنة [illegible]
عاماً وعندي أن ذلك لا يجوز إذ هو كذب محض وهو [illegible]

بدل الحكم

إلى

جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة

محال وإن كان مستقبلاً فاختلفوا في ذلك فذهب أبو هاشم إلى المنع من نسخه
وذهب قوم إلى جوازه واختار المصنف ذلك وقال يجوز نسخ الخبر المستقبل
خلافاً لأبي هاشم واحتج على ما اختاره بأنه يحتمل أن يقول الشارع لأعاقبن
الزاني أبداً ثم يقول يعني أردت به سنة إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال
وفيه نظر فإن قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل إذ نسخه يوهم الكذب فلا يجوز
إذ إيهام الكذب كالكذب فلا يجوز قبيح وإنما قال يوهم الكذب بلفظه
ولم يقل يوجب الكذب لأن لفظ التأبيد لا يفيد قطعاً من استمرار حتى
يوجب الكذب بلفظه وح يلزم إيهام الكذب قلنا في الجواب عنه أن نسخ
الأمر يوهم البداء وهو أيضاً على الله محال لكن نسخ الأمر جائز اتفاقاً فما
يكون جوابكم فهو جوابنا وإنما قال يوهم البداء إذ ليس نقضاً بياناً
من نسخها ولأنها اختلف في كونه بياناً قال الفاضل المراغي وذلك الجواب
يمكن أن يكون ما ذكرتم ومعونة لما لم يكن دلالة الأمر والخبر قاطعة علم أنه
لم يرد المنسوخ أولاً وفيه نظر فإن خبر الله وأمره يوجبان القطع وإلا لارتفع
الوثوق عن أخباره وأوامره **قال** الفصل الثاني **أقول** الفصل
الثاني في بيان أقسام الناسخ والمنسوخ فنقول الناسخ والمنسوخ إما أن يكونا
كتابين أو سنتين أو يكون أحدهما كتاباً والآخر سنة أما القسم الأول
وهو أن يكونا كتابين فقد مر البحث عنه في المسألة الثانية من الفصل الأول
من هذا الباب في جواز نسخ بعض القرآن بالبعض وأما القسمان الآخران
فقد أفرد منها المصنف في المسألة الأولى والثانية من هذا الفصل وفي هذا الفصل
مسائل المسألة الأولى فيما يكون أحدهما كتاباً والآخر سنة وهذا على نوعين
أحدهما أن يكون المنسوخ سنة متواترة والناسخ كتاباً والثاني أن يكون
على عكس من ذلك وهو أن المنسوخ سنة متواترة والناسخ كتاباً أما بيان النوع
الأول فنقول اتفق أكثر الأئمة على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
واحتجوا عليه بأنه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد في حق المحصن بفعله عليه السلام
وذلك لأن وجوب الجلد عليه ثبت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا

ن

وورد الناسخ

[illegible]

كل واحد منهما مائة جلدة ثم نسخ برجم ماعز الاسلمي قال
النبي والقائل ان يقول هذا تخصيص لانه اخراج لبعض ما يتناوله
العام لا نسخ لانه لم يتبين انتهاء الحكم والقول انه بيان لانتهاء حكم
ذلك البعض وذلك لانهم كانوا يجلدون الزاني سواء كان بكرا او
محصنا ولا يرجمونه ثم بعد ذلك رجموا المحصنين فلو كان تخصيصا
لم يكن كذلك اذ المحصن لم يكن مرادا فوجب ان لا يجلد ولا رد — سلمي م
الامام في المحصول سؤالا وجوابا وقال فان قلت بل نسخ ذلك
بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
قلت لم يكن ذلك قرآنا يدل عليه قول عمر رضي الله عنه لولا ان يقول
الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيئا لالحقت ذلك بالمصحف
ولو كان ذلك قرآنا في الحال او في الماضي لما قال ذلك ثم قال
ولقائل ان يقول لما نسخ الله تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف
كفى ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم القطع بانه لم يكن البتة قرآنا
الى ههنا لفظ المحصول واقول ما حاصل السؤال متغير ولو دفع فان
قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا لا يدل على رجم المحصن بل على رجم
الشيخ والشيخة سواء كان بكرا او محصنا وكذا الكلام في الشيخة بل ان
قوله عليه السلام او قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيبان
يرجمان واما قول عمر فيدل على انه ليس من كتاب الله اذ معناه
زاد شيئا ليس منه لان الزائد على شيء لا يكون نفس ذلك الشيء
ولا جزءا منه واما بيان النوع الثاني وهو جواز نسخ السنة
بالكتاب وهو عكس الاول وبالعكس فهو انه يقول لو لم يجز لم يقع — المراد
لكنه وقع كالتوجه الى بيت المقدس فانه ثبت وجوبه بالسنة
وقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام قال الامام في المحصول ولقائل ان يقول لا نسلم ان التوجه

الى بيت المقدس فانه ثبت وجوبه بالسنة وقد نسخ بالكتاب وهو قوله
تعالى كان ثابتا بالسنة لم لا يجوز ان يكون باية منسوخة التلاوة و
يكون نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ السنة به والجواب انا لو فتحنا
هذا الباب لم يتعين الناسخ في شيء من الصور لاحتمال ان يكون الناسخ
غيره للشافعي قول خلافه الى نقل عنه عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
وعدم جواز نسخ السنة بالكتاب دليله على الاول وهو عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله تعالى ما ننسخ او ننسها نأت بخير منها او مثلها — من آية
فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثل له لكن السنة ليست
مثلا للكتاب ولا خيرا منه فلا تكون ناسخة للكتاب ورد هذا الدليل
بان السنة مثل للكتاب لانها وحي ايضا كالكتاب ولا خير ايضا فلا
يكون دليلا فيه في صورتين وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
وعكسه قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم وانزلنا اليك الذكر — كر
لتبين للناس ما نزل اليهم ووجه التمسك به في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
ان يقول انه يدل على ان السنة مبينة للكتاب فلا تكون ناسخة
له اذ النسخ رفع لا بيان ووجه التمسك به في عدم جواز نسخ بالكتاب ان — السنة م
الآية تدل على ان السنة بيان للقرآن فلو كان الكتاب ناسخا لها لكان — ن
القرآن بيانا للسنة بالكتاب لكون النسخ بيانا فيلزم كون كل منهما بيانا
للآخر ويلزم الدور واجيب عن تمسكه الاول بحذف الآية وهو
تمسكه بها على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بمنع المقدمة القائلة بان
السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له بان النسخ بيان لانتهاء
امد الحكم فلا ينافي مقتضى الآية وعن تمسكه الثاني وهو التمسك بها على عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بالمعارضة في المقدمة القائلة بان السنة
مبينة للكتاب بان الآية الدالة عليه معارضة بقوله تعالى وانزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على ان الكتاب تبيان للسنة لكونها
شيئا ما

شئ واذا كان الكتاب بآية للسنة جاز ان يكون ناسخا لها لكون النسخ
بيانا ولما كان الجواب عن الثاني معارضة في المقدمة قال وعورض
في الثاني ولم يقل وعورض الثاني قال المسئلة اقول
المسئلة الثانية فيما يكون الناسخ والمنسوخ سنتين فنقول لا ينسخ
المتواتر من السنة بالآحاد منها لان الآحاد ظني والمتواتر قاطع
فلو نسخ المتواتر بالآحاد يلزم دفع القاطع بالظن ويعلم منه ان الكتاب
لا ينسخ بالآحاد ايضا بهذا الدليل وان المتواتر والآحاد بالآحاد
وبالمتواتر لعدم اقتضائه اى هذا المحذور وفي هذا الكلام بحث وهو ان
المصنف ان اراد بقوله لا ينسخ المتواتر بالآحاد عدم جواز نسخ المتواتر
بالآحاد عقلا فهو خلاف المحصول لانه قال نسخ الخبر المتواتر بخبر
الواحد جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع الجواز عقلا فد
فدليله لا يوافق مدلوله لان ما ذكره دليل الامتناع وذكر ما هو
واورد الخنجي عليه ما ذكر في جواز تخصيص القطعي بالظني وهو ان
المتواتر وان كان مقطوع المتن لكن جاز ان يكون مظنون الدلالة
وخبر الواحد جاز ان يكون بالعكس فيتعادلان وعلى ما اجاب عنه
بان النسخ اقوى من التخصيص فلعل التعادل لا يكفي فيه فان قلت
التعادل كاف والا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب قلت لا بد للناسخ
من الرجحان بوجه آخر والا لم يجز النسخ فان قيل وقع نسخ المتواتر
بالآحاد فان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية دل على
ان غير المذكورات في الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو منسوخ
بما روي عنه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وهي
غير المستثنيات مع ان المنسوخ كتاب والناسخ من الآحاد
قلنا في الجواب عنه ان الآية وهو قوله تعالى لا اجد للحال الا اجد
في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها ~~في الجواب عنه لان لا يجد وهو~~
قوله تعالى حراما غير مذكورات ولا دلالة على انه لا اجد في المستقبل

لكن القاطع لا يرفع بالظن م

حسب

المسئلة الثالثة ج

حسب الوحي الذي يوحى اليه فيه حراما غيرها فلا يكون الخبر وهو قوله عليه السلام نهى عن
اكل كل ذي ناب ناسخا لها قال المسئلة الثالثة في بيان ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به اعلم ان هذه المسئلة مشتملة على حكمين احدهما ان الاجماع لا ينسخ والثاني
ان الاجماع لا ينسخ به اما بيان الحكم الاول وهو ان الاجماع لا ينسخ فموقوف على مقدمة
وهي ان الاجماع لا ينعقد دليلا الا بعد وفاة النبي صلى الله عليه لانه ان انعقد في حياته
فان لم يكن من قوله فهو لم يعتبر لانه عليه السلام سيد المؤمنين قاطبة فلا ينعقد الا
بدونه وان وجد منه فهو قول فالاعتبار بقوله لا بقول غيره واذا كان المعتبر قوله
فالدليل حينئذ يكون نصا لا اجماعا واذا ثبت ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاته
عليه السلام فنقول الاجماع فيكون متاخرا عن النص اذا عرفت هذا فنقول الاجماع
لا ينسخ لانه لو نسخ فناسخه اما ان يكون موجبا لشيء متاخر نصا او اجماعا او قياسا
والكل باطل اما نسخه بالنص فلان ناسخ الاجماع لو كان هو النص يجب ان يكون متاخرا
عن الاجماع لما عرفت في المقدمة فلا يكون ناسخا له واما بطلان نسخه بالاجماع
اخر فلان الاجماع الثاني ان لم يكن عن دليل كان خطا لما ستعرف ان الاجماع لا بد
له من مستند وان كان عن دليل فذلك الدليل ان كان قياسا فباطل لكونه مخالفا
للاجماع الاول فلا يكون صحيحا لان شرط صحة القياس عدم مخالفته الاجماع
واذا لم يصح لم يكن مستند الاجماع وان كان نصا فكذلك لان ذلك النص ان كان موجودا
حال انعقاد الاجماع الاول كان الاجماع الاول باطلا لانعقاده على خلاف النص
وان لم يكن موجودا حال انعقاد الاجماع الاول فلم يكن نصا لامتناع تاخره عن
الاجماع فبطل الاجماع الثاني حينئذ لكونه بلا سند واذا ثبت ما ذكرنا علم ان
الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع نظرا واما بطلان كون القياس ناسخا للاجماع لانه
لو كان ناسخا له لكان منعقدا على خلافه وهو باطل لما عرفت ان القياس لا
ينعقد على خلاف الاجماع واذا ثبت ان الاجماع لا ينسخ بالنص ولا بالاجماع
ولا بالقياس ثبت ان الاجماع لا ينسخ مطلقا وهو المطلوب واما بيان الحكم الثاني
وهو ان الاجماع لا ينسخ به فنقول لا ينسخ بالاجماع شيء من النص والاجماع
والقياس لان النص لو نسخ بالاجماع لكان الاجماع منعقدا على خلاف
النص والاجماع وقد عرفت بطلانه قال الخنجي وان يلزم منه نسخ

اجماع

نصا

لوجوب كون الناسخ متاخرا عن الناسخ لما عرفت في تقرير الكل النص لا يتاخر عن الاجماع م

دل

الاعلم ان الاجماع المخالف للنص يكون خطأ او لا يكون خطأ فان لم يكن الاجماع
نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع اما لو كان مستندا نصا راجحا فلم
يكن خطأ وجوابه ان ناسخ النص ح يكون نصا لا الاجماع وهو ظاهر فتأمل
فيه واما ان القياس لا ينسخ بالاجماع فلان شرط العمل بالقياس عدم الاجماع
فلو اوجد الشرط العمل بالقياس فيبطل القياس واذا كان كذلك لم يكن الاجماع
ناسخ القياس اذ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا يسمى نسخا واما القياس ح
فينسخ بقياس اجلى منه لكون اجلى وصف القياس لو اجلى اقوى من اشارة وصفه
لا ينسخ بغيره من النص والاجماع والقياس لا يخفى اما الاول فلعدم انعقاده
بعد الانبياء لما عرفت واما الثالث فظاهر **قال** المسئلة الرابعة **اقول**
المسئلة الرابعة في كون الفحوى منسوخا وناسخا اما بيان كونه منسوخا فقد
فقد علمت في مباحث الالفاظ ان المعنى اللازم عن المركب اذا كان موافقا
لمعناه يسمى فحوى الخطاب كتحريم الضرب اللازم عن قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ومعنى ذلك المركب المستلزم لهذا الفحوى نفي اصل المعنى كتحريم التافيف
الذي هو منطوق هذه الاية المستلزم لتحريم الضرب وسائر انواع الاذى
اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى
معا واما انه هل يجوز نسخ احدهما دون الاخر ففيه خلاف والمختار عند المصنف
ان نسخ كل منهما يستلزم نسخ الاخر اما استلزام نسخ الاصل نسخ الفحوى
فلان الفحوى متفرع على الاصل وموقوف عليه ورفع ما يتوقف عليه الشيء
يستلزم رفع ذلك الشيء واما بيان استلزام نسخ الفحوى نسخ الاصل وهو
المراد من قوله وبالعكس فلان الفحوى لازم للاصل كما عرفت ونفي اللازم
يستلزم نفي ملزومه واما كونه ناسخا فقال الامام في المحصول انه متفق
عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام لكونها ح كسائر الدلالات
اللفظية وان كانت عقلية يقينية فيقتضي النسخ لا محالة وفيه نظر لان فهم
الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما عرفت **قال** الخامسة
الا اكثر **اقول** المسئلة الخامسة في ان الزيادة على النص
هل تكون نسخا له ام لا فنقول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة
مستقلة على العبادات كالحج والصوم مثلا ليست بنسخ لها

وكذا

وكذا زيادة صلوة على الصلوات ليست بنسخ لها خلافا لاهل العراق فانهم
قالوا انها نسخ لان قوله تعالى حافظوا والزيادة تغير الصلوة الوسطى
عن كونها صلوة وسطى وتبطله عن ذلك وكانت نسخا قلنا في الجواب
عنه ان تغيير الحساب ذات عن امثال بعض الصفات لو كانت نسخا
لما كانت زيادة العبادة المستقلة ايضا نسخا لكونها تجعل العبادة
الاخيرة غير الاخيرة لكنها ليست نسخا اتفاقا وهو المراد من قوله وكذا
زيادة العبادة واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة على ركعات
صلوة ونحوها كزيادة شرط مثلا على شروطها فهل هي نسخ ام لا فيه
خلاف فذهب الشافعي رحمه الله الى ان حكمها كذلك اي ليست بنسخ وذهبت
الحنفية الى انها نسخ وفرق قوم منهم وفصل على ثلثة اوجه احدها ان
الزيادة على النص ان افادت شيئا ينفيه مفهوم النص سواء كان مفهوم صفة
او مفهوم شرط كان نسخا والا فلا وثانيها قول القاضي عبد الجبار وهو الفرق
بين زيادة تنفي اعتداد الاصل وبين زيادة لا تنفيه ومعناه ان الزيادة
ان غيرت المزيد عليه بحيث لو فعله المكلف على الوجه الذي كان يفعله قبلها
لا يكفي معتدا به ويلزمه استئناف فعله كزيادة ركعة على ركعتين متصلة
بهما كان نسخا وان لم تغير المزيد عليه عن الاعتداد وكان المزيد عليه
بحيث لو فعل على الوجه الذي كان يفعله قبل الزيادة صح فعله واعتد به
ولم يلزمه استئنافه بل يكفي ضم الزائد اليه كزيادة التغريب على الجلد
لم يكن نسخا وثالثها قول ابي الحسين البصري وهو ان الزائد ان نفى حكما شرعيا
فمثاله ما هو كان زيادة نسخا وان نفى حكما عقليا كالبراءة الاصلية لم
يكن نسخا مثال الاول على الاخير زيادة ركعة على ركعتين متصلة بهما نسخ لانها
رفعت وجوب التشهد عقيب الركعتين ووجوبها حكم شرعي وزيادة
التغريب على جلد الزاني لا يكون نسخا لانها رفعت البراءة الاصلية
اعني عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكما شرعيا **قال** خاتمة
اقول ختم المصنف هذا الباب بفائدة لبيان الطريق التي بها يعرف الناسخ
والمنسوخ فنقول يعرف ذلك تارة من كلام الشارع اما صريحا كما اذا تلفظ

لا الصلوات والصلوة الوسطى سطى ان تكون الصلوة صلوة هي الوسطى

ف

قبا

ح

بلفظ النسخ بقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او غير صريح بان يستنبط
من فحواه بان ذكر ما يناقض الحكم الاول او ما ينافيه مع العلم بالتاريخ فيعلم منه ان الثاني
ناسخ مثال المناقض قوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات
الواحد للعشرة لان التخفيف نفي الثقل المذكور ومثال المنافي التحويل
من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس
ولم يتعرض المصنف لهذا القسم اعني الدال على النسخ الصادر من الشارع
وكان من كلام الراوي وهو المذكور في المتن وهو الثالث يكون بذكر الشارع
نسخ من غير حكم عليه بالنسخ صريحا او بالحكم عليه صريحا من غير ذكر
الناسخ والقسم الاول منهما ما ذكر فيه التاريخ اما بان يكون ذكر
باللفظ كما اذا قال احد الخبرين قبل الاخر او بعده وهو على وجوه احدها
ان يقول هذا الخبر ورد في السنة كذا وذاك في سنة كذا وثانيها ان يعلق
احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر على زمان معلوم التأخر كما لو قال هذا
في غزوة بدر والاخر في غزوة احد وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم
الصحبة ويروي الاخر رجل متأخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول
لرسول الله عند ابتداء الاخر بصحبته وهو انما يقتضي ان يكون
خبر الاول متقدما وانما قلنا انقطعت صحبة الاول للرسول
الله صلى الله عليه وسلم عند ابتداء الاخر بصحبته لانه لو دامت
صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال لاحتمال
رواية الاول في جميع اقسام هذا القسم مقبول والقسم الثاني وهو الحاكم
عليه صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما قال الراوي هذا
ناسخ وذاك منسوخ لم يقبل منه لامكان صدوره عن اجتهاده ولا يرى
ما يراه قال الكتاب الثاني في السنة اقول الكتاب الثاني
من الكتب السبعة التي يشتمل هذا المختصر عليها في السنة والسنة لغة الطريقة
قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة
من يسيرها واصطلاحا هو قول الرسول عليه السلام او فعله واما نوع
اعني تركه للانكار على فاعل بحضوره فلا خلاف الفعل لكونه فعلا خاصا قال

الغافل المرتهن وقولي بدل الواو الفاصلة الواو الواصلة ولعل ذكر من الناسخ
واقواله المبطل بالواو الفاصلة الواو الواصلة لم يستقم الكلام اذ ربما
يشعر بان السنة مجموع القول والفعل كما في قولنا البيت سقف
وجدار وليس كل منهما مستقلا في كونه سنة بخلاف او ولعله تصور ان
او موجبا للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام السنة كما مر في بحث
الحكم واعلم ان الامام في المحصول قدم الكلام في افعاله عليه السلام على الكلام
في الناسخ والمنسوخ واخر الكلام في الاخبار عن الاجماع والمصنف قدم
الكلام في الناسخ والمنسوخ على الكلام في الافعال وقدم الكلام في الا خبا د
على الكلام في الاجماع لئلا يتخلل بين افعاله عليه السلام وبين طرق ثبوتها
مباحث اجنبية فان البحث عن الناسخ والمنسوخ والبحث عن الاجماع
وقع في المحصول بين البحث عن افعاله وبين البحث عن الاخبار التي هي طرق ثبوتها
وهذا غير مناسب قال ... في الاعتذار عن مخالفة ترتيب الكتاب ترتيب
المحصول بان حاصله ان الفعل من حيث انه لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام و
التكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفي حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم
عليه واما الاخبار فتعلقها باصل النبي وقوله الراجح تعلقها بالاجماع عرفا
ولذلك صار نوعاها اعني المتواتر والمنقول بطريق الاحاد اشبه بكثير من نوعي
الاجماع المنقول بالتواتر وبالاحاد وهذا كلام عجيب اذ عدم تعلق الفعل
بالناسخ والمنسوخ لا يقتضي تاخره عنه فان الشيء المتعلق بالشيء ربما يكون
متاخرا عنه فاما الذي لا يتعلق بغيره فلا يقتضي تاخره عنه فان الشيء
واما السنة القولية تتعلق بالناسخ والمنسوخ فوجب ان تقدم البحث
عنها على البحث عن النسخ واما ان تعلق الاخبار بافعاله واقواله اكثر من
تعلقها بالاجماع عرفا فكلام لا طائل تحته لان الخبر من حيث هو خبر يتعلق بخبر اكثر
من جهة اخرى وانت تعلم ان مثل ما ذكرناه غني عن امثال هذه التمحلات واما الفاضل
المراغي فلم يتنبه لهذا الترتيب المخالف لترتيب المحصول فلم يتعرض له
قال وقد سبق اقول قد سبق في الكتاب الاول ان مباحث
القول من كونه امرا ونهيا وعاما وخاصا ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا ملا

حاجة الى بيانها والآن وقت الكلام في الافعال وجهتها وطرق ثبوتها وذكر
فيها بابين باب في البحث عن الافعال وجهتها وباب في طرق ثبوتها قال
الباب الاول اقول الباب الاول من هذا الكتاب في افعاله عليه السلام
وفي هذا الباب مسائل المسألة الاولى ان الانبياء معصومون عن الذنوب لا
تصدر عنهم الا الصغائر سهوا وتقرير الدلائل على ذلك مذكور في كتاب
المصباح وقد شرحناه ثمة وبينا ان المراد من العصمة ماذا وغير ذلك
وذلك مطالعه من شاء وانما قدم هذه المسألة لان حجية الفعل مبنية على عصمة
الانبياء اذ لو لم يكونوا معصومين لما وجب متابعة افعالهم وذلك ظاهر
قال الثانية اقول المسألة الثانية في ان فعل المجرد عن القرائن الدالة
على جهة من الجهات هل يدل على حكم من الاحكام الخمسة بالنسبة الينا ام لا
اختلفت مشايخنا فيه على مذاهب اربعة اذا عرفت هذا فنقول فعله المجرد
عن القرينة الدالة على جهة يدل على الاباحة عند مالك وعلى الندب عند الشافعي و
على الوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب
الشافعي وتوقف الصيرفي في الكل والتوقف هو المختار عند حجة الاسلام
والامام والمصنف وانما كان التوقف هو المختار لاحتمال ان يكون فعله
واحدا من الثلثة اعني الاباحة والندب والوجوب واحتمال ان يكون من خصائصه
وعند وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بشيء منها في حقنا قال احتج القائل
اقول احتج القائل بالاباحة بان فعله عليه السلام لا يكون بشرفه المانع
من ارتكاب المكروهات ولا محرما لعصمته فيكون اما واجبا او مندوبا
او مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لاشتمال كل منهما على زيادة وهو
رجحان الفعل وهي منتفية بالاصل فتعين الاباحة وهو المطلوب والجواب
عن هذا الاحتجاج بان الغالب على فعله عليه السلام الوجوب او الندب دون
الاباحة ففعله المجرد لما تردد بينهما وبين الاباحة يحمل على الغالب
فيكون الوجوب او الندب قال وبالندب اقول احتج
القائل بالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
يدل على رجحان الفعل لكون الاسوة حسنة وح يكون اما واجبا او مندوبا

لكنه

لكنه لم يتعين الوجوب لان الاصل عدمه فتعين الندب وهو المطلوب وفيه نظر لان كون
الاسوة حسنة لا يقتضي رجحان الفعل اذ الحسن عبارة عما لا نهي عنه
شرعا كما عرفت والمباح ايضا حسن واحتج القائل بالوجوب بالنص [والاجماع اما النص] فثلثة
الاول قوله تعالى فاتبعوه امر بمتابعته اعني الاتيان بفعل مثل فعله فيكون الاتيان
بفعل مثل فعله مامورا فيكون واجبا لما مر من ان الامر للوجوب الثاني قوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يدل على ان محبة الله تعالى مستلزمة
للمتابعة لان لفظ ان والفاء انما يدخلان في الملزوم واللازم والمحبة
واجبة فكذا المتابعة لان لازم الواجب واجب واذا كانت المتابعة
واجبة كان فعله للوجوب لما عرفت من معنى المتابعة قال الفاضل المراغي
وجوب المحبة لا يستلزم المتابعة مطلقا بل في الواجبات فقط والا لكانت
النوافل واجبات واذا كان كذلك فلعل فعله لم يكن واجبا فلا يجب المتابعة
وفيه سهو لانا ندعي ان وجوب المحبة يستلزم وجوب المتابعة فيما لا يكون
منه قرينة صارفة عن الوجوب وح لا يلزم النوافل الثالث قوله تعالى ما اتاكم
الرسول فخذوه وفعله من جملة ما اتى به فيكون الاخذ به واجبا لكون الامر
للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند
التقاء الختانين من غير انزال سألوا عائشة فقالت فعلته انا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا اجمعوا بعد السؤال على وجوب الغسل عند
التقاء الختانين فلولا ان الاقتداء بفعله واجب لما رجعوا الى فعله لمعرفة وجوبه
والجواب عن حجة القائل بالندب وعن النص الاول على وجوب فعله بجواز
واحدا ونحوه ان التاسي والمتابعة هو الاتيان بفعل مثل فعله النبي على الوجه
الذي فعله وح جاز ان نأتي به على وجه الاباحة لو فعله مندوبا او واجبا
لما حصل التاسي والمتابعة والجواب عن النص الثالث بان قوله تعالى
ما اتاكم الرسول معناه ما امركم به بدليل قوله تعالى وما نهاكم عنه
فانه مقابله وهو مخصوص بالقول فكذا ما اتاكم واذا كان المراد بما اتاكم
ما امركم لم يكن فعله من جملة ما اتى به فلا يتم الدليل وعن الاجماع بان استدلال
الصحابة على وجوب الغسل بعد السؤال انما كان بقوله عليه السلام خذوا عني
مناسككم فانهم كانوا مامورين بالاخذ وح يكون وجوب الغسل مستفاد
من هذه القرينة لا من مجرد فعله والخلاف في ذلك انما فيه قرينة دالة

على جهة معينة **قال** الثالثة **أقول** لما ثبت في المباحث السابقة
وجوب التأسي به عليه السلام وثبت أن التأسي عبارة عن الإتيان
بمثل فعله على الجهة التي فعله وأن فعل النبي إما مباح أو واجب أو مندوب
لامتناع أن يكون مكروها أو حراما كما مر لزم أن يمهد قواعد بها
يعرف جهة فعله عليه السلام من الإباحة والندب والوجوب ليمكن التأسي
وهي إما أن يكون عامة يعم الثلاثة وإما أن يكون خاصة ~~بالندب والوجوب~~ إما أن
بواحد منها أما العامة فطرق أربعة الأول أن يعرف الجهة بتنصيصه
بأن ينص الرسول عليه السلام على أحدها مثل أن يقول هذا مندوب
هذا واجب هذا مباح الثاني بتسوية النبي عليه السلام ذلك الفعل
بفعل علم جهته لأن التخيير لا يقع بين المختلفين والإمام جعل هذا
الطريق علامة خاصة بالوجوب الثالث بتسوية النبي عليه السلام ذلك الفعل
بفعل علم أنه امتثال آية دلت على أحدها مثلا إذا علم أن هذا الفعل
امتثال آية دلت على الوجوب مثلا فإذا استوى بينه وبين فعل آخر علم
أن ذلك الفعل الآخر أيضا واجب والأول أحدها وأما الخاصة
بالوجوب فثلاثة الأول أن يعلم جهة الوجوب بأمارته كالصلاة
بأذان وإقامة فإنهما أمارتان للوجوب الثاني يكون الفعل موافقا
جزاء الشرط موجب فيجب لأن المنذور واجب الثالث يكون الفعل ممنوعا
لو لم يجب كالركوعين الزائدين في صلاة الخسوف وذلك لأن زيادة ركن فعلي
عمدا مبطل للصلاة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين وفيه نظر لجواز أن
يكونا مباحين أو مندوبين في صلاة الخسوف فلا يكون الإتيان بهما فيها وأما الخاصة
بالندب فاثنان الأول أن يعلم جهة الندب بكون الفعل ما أتى به
بقصد القربة مجردا عن أمارة الوجوب فإن الفعل بمجرد القربة فإنه يكون مندوبا
لأنه لو كان للوجوب لم يكن لمجرد القربة بل للامتثال ولو كان للإباحة
لم يحصل منه قربة الثانية أن يعلم كون الفعل مندوبا بكونه قضاء
لمندوب لأن القضاء يحاكي الأداء وفيه نظر فإن من نام جميع الوقت قضاؤه
واجب مع أنه لا إثم في الأداء غير واجب **قال** الفعلان
أقول فعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتعارضان سواء كانا متماثلين

والإبطلت التسوية الرابع بتسوية النبي عليه السلام ذلك الفعل بفعل علم أنه بيان آية دلت صح

قصدا م

لكون أداؤه م

كصلاة الظهر في وقتين أو مختلفين وجاز اجتماعهما كالصلاة والصوم في وقت واحد
أو لم يجتمعا كالصوم والفطر في يوم بعينه فإن الأول والثالث لا يتقابلان لاختلاف
الوقت والثاني لاجتماعهما وإذا انتفى التقابل انتفى التعارض فالفعل إنما
يعارض القول وفيه نظر فإن وقوع المتقابلين في وقتين لا ينافي تقابلهما إذ لو فرض
تعد القول الفعل المعارض للقول إما أن يكون واجب الاتباع وهو المتكرر وجوبه
أو لا فإن لم يكن واجب الاتباع فلا يرد فيه هذا التقسيم وإن كان واجب الاتباع
فإما أن يتأخر عن القول المعارض له أو يتقدم عليه فإن تأخر فذلك القول إن كان
مخصوصا به نسخه في حقه وإن كان مخصوصا بنا نسخه في حقنا أي في حقه وحقنا
وأما في حقنا فلكونه واجب الاتباع وهو لا يرد ما قاله الخصم من أن الفعل العام إن
تناوله ما الظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصا أي لو لم ينسخه في حقه
أيضا وإن كان الفعل متقدما على القول فإن كان مختصا به نسخ ذلك الفعل
في حقه وإلا يلزم اللغو أيضا ... وإن كان مختصا
بنا كان ... ورود القول ... قبل علمنا بالفعل كان ذلك القول مخصصا لنا عن
حكم ذلك الفعل إن كان ... بعد العمل بالفعل كان ناسخا حكم ذلك الفعل عنا
وإن جهل ... فالأخذ بالقول في حقنا أولى لأنه أسبق إلى الفهم بالأدلة دون
الفعل فإن القول ... في دلالته على الفعل ... بخلاف الفعل فإنه ما لم
ينضم إليه القول لا يدل على وجوب الاتباع **قال** الخامسة **أقول**
المسألة الخامسة في أنه عليه السلام هل تعبد بشرع من قبله من الأنبياء أم لا فذهب المصنف
إلى أنه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع من قبله من الأنبياء إلا أنه كان يتحنث في غار
حراء ويصلي ويطوف في ذلك بالشرع إذ لا مجال للعقل والنبي ذكر شرعه إذ لم
يبعث بعد فهو شرع من قبله ثم اختلفوا في ذلك فبعضهم نسبه إلى شرع إبراهيم
وبعضهم إلى شرع عيسى ومنهم من قال إنه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع ود
دليل من قال عليه السلام بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع وسيجيء وإليه أشار
بقوله وقيل لا ومنهم من توقف في ذلك ولم يشر المصنف إليه وأما بعد النبوة
متعبدا بشرع على معنى أنه كان مأمورا باقتباس الأحكام من الشرائع المتقدمة
وهو ... باطل بوجهين الأول أنه لو كان مأمورا بالاقتباس من شرائعهم
لما انتظر الوحي في الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع وخصوصا لما علم
بخلوها عن بيان حكمها لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحي من غير التفتيش
عن شرائعهم فعلم أنه لم يكن مأمورا بالاقتباس وإلى ما ذكرنا أشار بقوله

وبعضهم إلى شرع موسى

لبلد

ويكذبه انقطاع الوحي الثاني لو كان مامورا بالاقتباس من ملل الشرائع
لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم بان يستفتي منهم ولو وجب علينا
المراجعة ايضا الى كتبهم لوجوب الاقتداء لكنه عليه السلام لم يراجع كتبهم اذ
لو راجع لنقل واشتهر لتوفر دواعينا ودواعيهم على النقل للافتخار ولذلك
ولم ينقل ايضا ان احدا من المجتهدين راجع كتبهم فعلم بطلان القول بالاقتباس
قيل عليه لا نسلم عدم المراجعة كيف وقد راجع عليه السلام التورية في ايجاب الرجم
كما هو المذكور في كتب الحديث قلنا في الجواب عنه انه عليه السلام انما راجع التورية
في الرجم لالزام اليهود والاحتجاج عليهم وذلك لانهم كانوا ينكرون ثبوت حكم
الرجم في دينهم فلم يكن المراجعة لبيان تكليفه وكيف يراجعها والتورية
منسوخة بشرعه ولهذا لما طالع عمر ورقة من التورية غضب عليه وقال لو كان
موسى حيا ما وسعه الا اتباعي استدل القائلون بانه عليه السلام كان
مامورا بالاقتباس من شرايعهم بآيات امر النبي فيها بالاقتداء والاتباع للسالفين
كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وكقوله فبهديهم اقتده قلنا
في الجواب عنها ان المراد بالاقتداء المامور به متابعتهم في اصول الشرايع
وكلياتها كوجوده تعالى ووحدانيته وقدرته والثواب على الطاعة و
العقاب على المعصية وما اشبههما مما لا يقبل النسخ والتغيير الا في فروعها
قال الباب الثاني في الاخبار اقول لما فرغ من الباب الاول
في مباحث الافعال شرع في الباب الثاني في طرف ثبوتها وهي الاخبار
قال الاخبار الخبر غني عن التعريف لان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي
يحسن فيه الخبر والذكر يوقعه فيه ويميز عن الموضع الذي لا يحسن فيه ذلك
ولذلك لا يوقعه فيه فلولا ان حقيقته بديهية لم يكن الامر كذلك وفيه نظر لجواز
ان يكون ايقاع الخبر موضعه لكونه متصورا بوجه وذلك لا يكفي في بداهته
وفي هذا الباب فصول ثلثة وذلك لان اقسام الاخبار ثلثة اذ الاخبار معلومة
الصدق او اخبار معلومة الكذب او اخبار لم يعلم صدقها ولا كذبها والترتيب الطبيعي اولى من فانه يقتضي
ان انقسام الخبر ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومحتملهما
فان كل واحد من الخبر المعلوم الصدق والخبر المعلوم الكذب يحتمل الصدق
والكذب ايضا والا لم يكن خبرا واما ان اقسام الاخبار ثلثة افرد لكل
قسم منها فصلا الفصل الاول في الخبر الذي علم صدقه وهو سبعة
الاول خبر علم وجود مخبره عقلا اما بالضرورة كقولنا الاثنان زوج او
بالاسناد

او بالاستدلال كقولنا العالم حادث الثاني خبر الله تعالى وهو صادق دائما لانه لو لم
يكن صادقا في بعض الاوقات وفرضنا صدورنا للصدق منا في ذلك الوقت لكان الكاذب
بعض الاوقات وهو وقت كذبه وصدقنا اكمل منه لان الصادق اكمل من الكاذب
لكنه اكمل منا في جميع الاوقات فيرتفع الثالث خبر الرسول عليه السلام وهو مما علم
صدقه والمعتمد في ذلك انه عليه السلام ادعى الصدق واظهر المعجز على وفق دعواه
ويلزم الجزم بكونه صادقا لما بين في كتبنا الكلامية الرابع خبر كل الامة لان ذلك
اجماع حجة على ما سيأتي الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم في انفسهم كشهوتهم
ونفرتهم فانه يبعد عادة ان لا يكون فيهم صادق وهذا انما قال في خبر حقيقي اذ
لا اطلاع لاحد على ما يجده كل احد في نفسه والمراد اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم
لا خبر واحد عن ذلك وهو لا يوجب العلم جزما السادس الخبر المحفوف بالقرائن وا
معلوم الصدق لانا اذا علمنا ان ولد الملك اشرف على الهلاك ثم سمعنا في بيته خوار صوت
لموته واخذ الناس ينوحون ويشقون جيوبهم واخرجت الجنازة المشتبهة بالملوك
قطعنا بموته وما نقلناه من انه حصل ذلك انقسام السابع الخبر المتواتر وهو خبر بلغت
رواته في الكثرة مبلغا احالت العقل تواطؤهم على الكذب وشرع هذا اصح شروطه فحقق
قال عرفت ان الغرض من انه اعظم مقاصد هذا الباب لتفرع الكلام عليه
وفيه مسايل اقول في الخبر المتواتر مسايل اربع المسألة الاولى ان الخبر المتلقى
يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا
للسمنية فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد العلم مطلقا ~~وانما يفيد الظن~~ البلاد الغا...
~~...~~ وذهب قوم الى
انه ... يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الحال والانقضاء
بالتفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن وجودها ونجزم بذلك جزما
العلم كالاخبار بوجود البلاد الغائبة بالاخبار المتواترة عن وجودها في الحال
خالية عن التردد جاريا مجرى بوجود المشاهدات ومن امور موجودة من
وكذا نعلم وجود الاشخاص الماضية بلا تردد كالملوك السالفة بها وهم من
لا من الموجودة في الزمان الماضي نعلم افادته العلم مطلقا فان قيل نجد تفاوتا
بين الخبر المتواتر كوجود جالينوس وبين قولنا الواحد نصف الاثنين اذا
عرضنا على العقل اذ لا يبادر الذهن الى قبول الخبر المتواتر مبادرته الى قبول
في ان الواحد نصف الاثنين ووجود التفاوت يدل على تطرق احتمال
النقيض الى الخبر المتواتر قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التفاوت بينهما لاجل
قبول الذهن لاحدهما دون الآخر يقتضي تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتلقى
فان التفاوت في العلوم لا ينافي ضروريتها اذ قد ذكر كثيرا في العلوم البديهية
وذلك لان بعض النفوس بالاولية يكثر تعوده بها وبعضها لا

بالقرائن فقط باطل اذ لو
الخبر لجوز ان موت بغير
نظر اذ مع الخبر يحتمل

اخبر عن الموجود في الزمان الماضي لنا ان
ان الخبر المتواتر يفيد
العلم مطلقا انا نعلم

الصدق او اخبار معلومة

تصور طرفيها ولذلك لان بعض لاستيناس العقل ببعضها دون بعض فاذا اوردت
القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع ان كلا منهما بد
بديهية فالتفاوت انما وقع للاستيناس بالقضية الاولى دون الثانية في حصول
العلم وذلك لا يقدح في بداهتها قال الثانية اقول المسئلة الثانية
في ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضروري فنقول اذا تواتر الخبر افاد العلم
بالمخبر عنه ضرورة ولا حاجة في حصوله الى نظر خلافا للامام الحرمين وحجة
الاسلام الغزالي وابي القسم الكعبي وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى ان
العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر نظري وتوقف الشريف المرتضى من الشيعة
في ذلك لنا على ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري انه لو كان نظريا لم
يحصل لمن لا يتاتى له النظر كالصبيان والبله وذلك ظاهر وبطلان التالي لحصول
العلم لهم عقيبه يدل على بطلان المقدم قيل عليه لو كان العلم الحاصل عقيب
الخبر المتواتر ضروريا لم يتوقف على غيره من العلوم والا لكان مكتسبا لكنه يتوقف
على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بان لا داعي لهم الى الكذب
وهو ظاهر قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم مما يتوقف عليه العلم الحاصل عقيب الخبر
المتواتر حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم الضروريات
التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن اليها ولا حاجة الى نظر قال الثالثة اقول
المسئلة الثالثة في بيان ضابط حصول التواتر فنقول لا حاجة في العلم بكون الخبر
متواترا الى اعتبار حال المخبرين بل يكفي اعتبار السامع حال نفسه فان افادة الخبر
علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وهو معنى قول المصنف ضابط حصول
التواتر افادة العلم الى ترتيب العلم في المخبرين اما الشرطان المعتبران في السامع
فاحدهما ان لا يعلم السامع ما اخبر به ضرورة والا لم يكن للاخبار عنه تاثير
في العلم به لان تاثيره ان كان في تحصيله لزم تحصيل الحاصل وانه محال او في تقويته
وهي ممتنعة في الضروريات وثانيهما ما اعتبره الشريف المرتضى وهو ان لا يعتقد
السامع خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد كتواتر النص على امامة علي رضي الله عنه
عندهم فانه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كاهل السنة والخوارج اما
لخواصهم فللشبهة واما لعوامهم فللتقليد كما ان المسلمين يخبرهم اليهود بنبوة
محمد عليه السلام ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من دينهم واما
الشرطان المعتبران في المخبرين فاحدهما ان يكون سند المخبرين
في الاخبار الاحساس بالمخبر عنه لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال

النقيض

النقيض فانه لو اخبر عن المعقول جميع العالم لم يحصل العلم قال الثاني ابو بكر لا يكفي
في حصول التواتر قول الاربعة اذ لو كفى ذلك لافاد العلم بالمخبر قول كل اربعة لحصول
شرط التواتر حينئذ وان افاد العلم قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا اذا كانوا
اربعة لان كل اربعة اذا شهدوا على الزنا فان حصل العلم بقولهم فقطع بصدقهم
وان لم يحصل فقطع بكذبهم واياما كان لا يجب تزكيتهم لان التزكية انما تكون
لمن لا يعلم صدقه ولا كذبه وتوقف في الخمسة وقال الاكثر ورد قول القاضي بانه
لا يلزم من كون الاربعة كافية في حصول التواتر في صورة ان يكون قول كل اربعة
مفيدا للعلم في سائر الصور لجواز ان لا ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر انما هو
بفعل الله تعالى فلا يجب اطراده فيجوز ان يخلقه عند قول اربعة
ولا يخلقه عند قول اربعة اخرى الى ان الفرق بين الشهادة والرواية وتوجيهه
ان يقال لا نسلم انه لو كفى خبر الاربعة في حصول العلم لكفى شهادة الاربعة في الزنا
فان الفرق ثابت بين الشهادة والرواية لفظا لان لفظ احديهما يخالف
لفظ الاخرى ومعنى لان الاتفاق الموجب للاتفاق على الكذب جائز في شرط
في الشهادة دون الرواية فلذلك يفيد الرواية دون الشهادة وفيه نظر
واذا ثبت الفرق فلم لا يجوز ان يجري الله تعالى عادة بايجاد العلم عند خبر
الاربعة بلفظ الرواية دون لفظ الشهادة والحق ان العدد الذي به يحصل
التواتر غير متعين اذ لا عدد يقطع بامتناع تواطئهم على الكذب مطلقا
فانه ربما افاد خبر عدد في صورة ولم يفد خبرهم او خبر مثلهم في غير تلك
الصورة والمعتبرون لذلك ذكروا وجوها فلذلك شرط قوم اثنا عشر
عدد نقباء موسى لانه عليه السلام بعثهم ليتعرفوا احوالهم وقوم عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد
لانهم اذا اخبروا به حصل العلم بصدقهم وقوم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم
العلم لم يكن فيهم كفاية وقوم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا فلو لم يكن قولهم مفيدا للعلم لم يكن لاختيارهم فائدة واخرى
ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر اذ غزوة بدر تواترت عنهم والكل ضعيف
لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروا على صحتها وان سلم فلا يدل على كون
العدد مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدود دون
نفس العدد ثم بعد حصول هذه الشرائط يخبروا عن عيان ومشاهدة
كذلك الامم التي ابتشر وطه وان لم يخبروا عن عيان بل نقلوا عن قوم

جمهور تابيها العدد وعدد يكون عدد المخبرين يمتنع تواطؤهم واتفاقهم على الكذب صح

هكذا افاد الامام في تحصيل العلم نظر لانه ما ثبت افادة قول كل اربعة بعد علم وجوب تزكية شهود الزنا ... مستند

العلم

اخوين فيشترط حصول هذه الشرايط في كل الطبقات حتى يستوي الوسط والطرفان في حصول الشرايط قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في التواتر بحسب المعنى اعلم ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر وكل اختلف اخبارهم بالوقايع التي اخبر وا بها مع اشتراك جميع الجمل في معنى كلي مشترك بينهما فالكلي مخبر به لكن ذلك الامر المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه او المستلزمة له ومن امثلته ما ذكره المصنف مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر بانه اعطى جملا وهلم جرا الى ان يبلغ حد التواتر تواتر القدر المشترك وهو الجود لوجوده في كل واحد من احاد الصور ويسمى هذا النوع المتواتر بحسب المعنى قال

الفصل الثاني اقول المسئلة الاولى في المتواتر بحسب الفصل الثاني في الخبر الذي علم كذبه وهو قسمان الاول خبر علم خلافه عقلا اما ضرورة كقولنا النقيضان يجتمعان او نظرا مثلا كقولهم العالم قديم ومن هذا الباب قول القائل للشيء لم يكذب قط انا كاذب فانه معلوم الكذب لانه ان صرف الى ما اخبر به السابقة فظاهر وان صرف الى نفسه فكذلك لاستحالة صدقه لتأخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع تأخر الشيء عن نفسه

جزم الثاني لم يتواتر ومن شأنه انه لو صح لتوفرت الدواعي على نقله اما لتعلقه باصول الدين كالامامة او لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة يوم الجمعة ... كالمعجزات او عدم تواتره دليل على عدمه كما نعلم انه لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما والا لنقل بسبب الكذب لعدم النقل المتواتر فان قلت هذا اثبات القاعدة الكلية بمثال جزئي قلت القاعدة ضرورية وايراد المثال للتنبيه عليها فانه لتشكيك مانعته على البديهيات بالامثلة وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر قالوا كما لم يتواتر الاقامة انها فرادى وطاالتسمية فانه لم يتواتر الجهر بها والاسرار وكما لم يتواتر معجزات الرسول مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع الى غير ذلك فانها امور توفرت الدواعي على نقلها ولم يتواتر فان كان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله يستلزم الكذب لزم الكذب في هذه الامور ملنا الجواب عنه ان ندعي ان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله ... يستلزم الكذب وح لا يرد النقوض اما الاول فلان المعنى ...

والتسمية لكونهما من فروع الدين ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما لتقتضي الكفر او البدعة فلا بد وان يتوفر الدواعي على نقلها فلما لم يتواتر علم كذبه واما تلك المعجزات فلان القانون من النقل موجود ومعرفة المشاهدين وفيه نظر لو اذ ملة سامعي ذكر النص مع انهم رووا مثله في طرف ابي بكر ولم يجعلوا بكذبه فان قلت ان العاصي النص لو كانوا قائلين صارت الرواية من باب الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا عين الجماعة حد التواتر وجب ظهور النقل جا وبلوغ الى ما معنى حد التواتر لكن لما كانت المخالفة للاعتقاد لم يعد العلم به لغير الشيعة وجاز ان اكثرهم لكتمهم لما كانوا مشتغلين بالجهاد ... مع جمعهم او فقتلوا فصارت الرواية من باب الاحاد فلا يكون حجة قطعية قلنا انه لا يكون قطعية لكن لما ... يلزم كذبه والكلام فيه على ان الجماعة واحد عندكم كما سيجي فيكون حجة قطعية والنقل الواقع في الطريق لا يبالي الجمعة كما مر قال مسئلة اقول يعني ما نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاخبار كذب لوجهين الاول لقوله عليه السلام سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فظاهر وان كان صدقا فلذلك لانه يستلزم الا فيه وفيه نظر فان الحديث يدل على انه يكذب عليه فيما ... فلا بد له عليه الثاني انه من الاخبار ما لا يمكن اجراؤه على الظاهر ولا يقبل التأويل اصلا فيمتنع صدوره عنه فكان كذبا قطعا وقد روي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزي الاحاديث الموضوعة فبلغت الوفا ووقوع الكذب في الاحاد اما ان يكون من جهة السلف اما السلف ان كانوا صالحين فالظاهر انهم لا يتعمدون الكذب والا لم يكونوا صالحين فسبب الكذب من جهتهم يحتمل امورا منها نسيان الراوي زيادة بها يتغير الخبر في لفظه وذلك انهم يذكرون ما لا يكون من الحديث ويعتمدون على الحفظ ثم تارة ينسونها او ينسون سببه المقصود عليه كما روي انه قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما ذكره في تاجر دلس الثاني غلط الراوي بان يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل اللفظ بلفظ يظن انه يطابقه في المعنى ... اعتقاد المطابقة واما لانه عليه السلام كان يحكي ويذكر عن الغير فظنوا انه ذكر ذلك من جهته وهذا كان ما روي انا ابا هريرة قال يروي عن النبي عليه السلام اذا احسن بداخل بيته نفسه الحديث لتمكن ذلك ويقرب من هذا اليهود الثالث من ... ذكر ورد في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من كعب واما من جهة الخلف فيحتمل وجوها منها ما ذكره المصنف وهو افتراء الملاحدة على النبي المحالات لتنفير العقلاء منه ومن دينه كما نقل عن عبد

علم ... التواتر ... بخلاف الامامة فانها لما كانت من اصول الدين و ... مخالفتها ... هم

قلت ح

قوله ح

واقع ح

بث

السلوك او من جهة ح

رسول الله صلعم انه احسن بداخل ... الحديث ... ويقرب من هذا

العوجاء

الكريم بن أبي العوجاء **قال** الفصل الثالث **أقول** الفصل الثالث
في الخبر الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وحال الخبر إما أن يكون مظنون الصدق
أو غير معتبر إجماعاً فكل خبر عنه الظن صدقه وفسق بخبر العدل الواحد
وإنما قيده بالعدل لأن خبر غير العدل لا يظن صدقه والمراد بخبر
الواحد ما لا يبلغ رواته حد التواتر لا أن يكون رواته واحداً فقط و
في انعقاد الإجماع على أن ما لا يظن صدقه غير معتبر نظر فإن المجهول
الحال يقبل روايته عند قوم لما عرفت هذا فنقول النظر في هذا البحث مرتب
على طرفين لأن البحث عن الخبر الواحد إما أن يكون في وجوب العمل به وجوازه
ولا جوازه والثاني يكون في شرائط العمل به على تقدير الجواز فلذلك أتى ذلك
من البحث في طرفين الطرف الأول في أنه لا يجب التمسك بالعمل به فنقول اختلف
في أنه هل يجب العمل بخبر العدل الواحد أم لا فمنهم من ذهب إلى وجوب العمل
به محتجاً بأن الدليل السمعي دل على أنه حجة يجب العمل به وقد ذهب ابن
سريج والقفال من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن
الدليل العقلي أيضاً دل على كونه حجة كما دل عليه الدليل السمعي ومنهم من ذهب
إلى أن العمل بخبر العدل الواحد غير واجب وهؤلاء فرقتان فرقة جوزت
العمل به وفرقة أحالته أما الفرقة المجوزة من هؤلاء فهم طوائف ثلاثة طائفة
منهم أنكرت وجوب العمل لعدم دليل يدل على كونه حجة وطائفة منهم أنكرت
ذلك لوجود دليل سمعي يدل على أنه ليس بحجة وطائفة أخرى إنما أنكرت لقيام
الدليل العقلي على عدم حجيته وأما الفرقة المحيلة فقالوا لا يجوز العمل
به عقلاً ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد العدل في الفتوى
والشهادة والأمور الدنيوية والاختلاف إنما هو في ما ذكره المصنف تابعاً
لصاحب الحاصل لكن كلام الإمام في المحصول يشعر بأن الاتفاق إنما هو على جواز
العمل لا على وجوبه لأنه قال ... ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا
على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية
والاختلاف في ذلك كما في الفتوى إنما هو تمثيل جواز العمل به بالفتوى لا تقييداً عليه
لجواز العمل به بخبر الواحد في غير الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية لأن من
أحال العمل بخبر الواحد كيف يتفق مع الخصوم على جواز العمل به والقياس على
الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية هو هذا الظاهر **قال** لنا وجوه **أقول** لنا
على وجوب العمل بخبر العدل الواحد وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر في قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة من الفرقة ولا نذر الخبر المحقق

ليتفقهوا

أولاً وما لا يكون مظنون الصدق

أم لا

لا يكون الفتوى

وجوه

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون بأنه لو طائفة
من الفرقة ولا نذر الخبر المحقق والفرقة ثلاثة لغة فالطائفة واحد والاثنان لأن الطائفة
بعض الفرقة لأن من في قوله منهم للتبعيض وبدليل ما ذكره الجوهري ورواية عن ابن
عباس أنه قال الطائفة الواحد فما فوقه والطائفتان كذلك فالله تعالى أوجب
الحذر بخبر الواحد أو اثنين وإذا أوجب الحذر بخبر الواحد أو اثنين وجب الحذر
بامتثال الإيجاب فيكون العمل بخبر الواحد واجباً إذ لا نعني بوجوب العمل بخبر
الواحد إلا العمل بمقتضاه قطعاً وهو المطلوب **قال** قيل لعل للترجي لعلهم
يحذرون إنما هو للترجي نقلاً عن أئمة اللغة وإذا كان للترجي فلا يدل على إيجاب الحذر
قلنا في الجواب عنه إن لعل يدل على الإيجاب وعن الصور لأنه تعذر حمله على
حقيقته لأن الترجي في حقه تعالى محال فيجب حمله على ... إذا حمل على الإيجاب
للترجي ... الإيجاب في التوقع والطلب لأن الترجي للشيء طلب الشيء والطلب
لازم له وحمل على الطلب إطلاقاً للملزوم وإرادة اللازم منه إذ لا مجاز أقرب
منه ولا مساوياً بالاحتمال فيكون الله تعالى طالب الحذر وطلب الله تعالى هو
الأمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند إنذار الطائفة والأمر للوجوب
فيجب الحذر حينئذ وهو المطلوب وفيه نظر فإن الطلب إنما يكون أمراً
أن لو كان مانعاً من النقيض وكون الترجي دالاً على مثل هذا الطلب ممنوع فإن
قيل لا نسلم أن الإنذار هو الخبر ... ولم لا يجوز أن يكون الإنذار هو الفتوى المخوف
إذ هو اللائق بالتفقه إنما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرواية **قلت** في الجواب
لو حمل الإنذار على الفتوى يلزم تخصيصان بغير المجتهد إذ المجتهد لا يجوز له
العمل بفتوى الآخر والأصل عدم التخصيص الواحد فضلاً عن التخصيصين
أما لو حمل على الرواية لم يلزم من التخصيصين أما عدم تخصيص الإنذار
بالفتوى فظاهر وأما عدم تخصيص العموم بغير المجتهد فلأنها قطعاً لأنه
يتمسك بها في الأحكام وأما انتفاع العامي بها فلأنه ربما ينزجر به أو يعتبر فإن
قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد وهو غير واجب
اتفاقاً **قلت** في الجواب عنه أن النص عام يقتضي خروج واحد من كل
ثلاثة ويقتضي وجوب العمل بخبر الواحد كما بق الآن أنه خص في الحكم الأول
لأن الإجماع منعقد على عدم وجوب خروج واحد من كل ثلاثة فيبقى معمولاً
في الحكم الآخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد إذ لا يقتضي تخصيص نص في بعض
مقتضياته تخصيصه في سائر مقتضياته **قال** الوجه الثاني أنه لو لم يقبل **أقول**
الوجه الثاني أن خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه لو لم يصلح للقبول

بقية

أن

ب

أحدهما تخصيص الإنذار بالفتوى وهو أعم ... والثاني تخصيص العموم

ثم لكن لذاته مقبولا لكنه باطل لانه لو لم يقبل لذاته لما علل عدم قبوله بالفسق لا
وهو عدم قبوله بالفسق لا يكون بالخبر وهو الفسق والثاني باطل لان الله تعالى علل
عدم قبوله بالفسق لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه رتب عدم القبول
بالفاء على الوصف المناسب وهو الفسق وترتيب الحكم على الوصف المناسب بالفاء
يوجب كون الوصف علة للحكم لما مضى في باب القياس فلما تقدم وهو عدم قبول
الخبر الواحد لذاته فيكون لغيره فاذا القبول وعلة عدم القبول الفسق المراد به
فاذا انتفت علة عدم القبول وهو الفسق حصلت علة القبول وهي العدالة اذ عدم
علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول اعني نفس القبول واذا حصلت علة القبول
الخبر الصالح للقبول يلزم القبول عملا بالعلة ان لم تعارضه عدم صلاحية
حجية للقبول فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المطلوب وهذا التقريب غريب
قالت في القياس من الفتوى اقول الوجه الثالث خبر ... العدل
الواحد مقبول في الفتوى والشهادة اجماعا فوجب ان يكون مقبولا في الرواية
بالقياس على كل واحد منهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة ودفع المفسدة
المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لانها امن من الغلط وذلك
لان الفتوى يتوقف على جمع الحقيقي دليل ذلك الحكم وعلى معرفة كيفية الاستدلال
به وهي من الامور الصعبة التي يغلط فيها الاكثر بخلاف الرواية فانه لا يحتاج
الا الى استماع الحديث فكانت الرواية امن من الغلط واذا كانت الفتوى
مقبولة من واحد فالرواية منه اولى بالقبول فان قيل الفرق ثابت بين
قبول الفتوى والشهادة من واحد وبين قبول الرواية من واحد وذلك
لان الشهادة والفتوى يقتضيان شرعا خاصا لان الفتوى يقتضي حكما بالمستفتي
والشهادة تقتضي حكما جزئيا يختص بالمشهود له والرواية تقتضي شرعا عاما
في حق جميع الناس ومع الفرق لا يصح القياس واذا لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد
يخطئ ويقع في حق الواحد تجويز العمل به في حق عامة الامة لما في حقهم اكثر خطرا
الخلق اذ عليهم
قلنا في الجواب عنه ان هذا الفرق خارج ... بشرعية اصل الفقه فانه امر كلي ملتحق
باتباع الظن فان قيل يجوز اتباع الظن في فروع الاحكام من غير قاطع اذ
اعتقاد انه واجب او الاعتقاد في اصول الدين كمعرفة الصانع ووحدانيته
بمجرد الظن من غير قاطع بالقياس عليه لان الدليل القطعي الموجب لاتباع
الظن قائم فيهما لكن الاجماع منعقد على عدم اتباع الظن في مسائل اصول
الدين

ما الجامع

الدين وفيه نظر قلنا في الجواب عنه ما الجامع والاصل منع صحة القياس بطلب الجامع
بانه يقال لا نسلم صحة القياس وانما يكون صحيحا ان لو كان بين الاصل والفرع جامع
وهو ممنوع فان قيل قد علم باستقراء الكلام الاحكام الشرعية ان الشرع يتبع المصلحة
اي انما شرعت الاحكام لتحصيل مصالح العباد فاذا غلب على الظن تحقق الحكم للتحصيل
المصلحة لم يكن الحكم المظنون مشروعا لان فيه سلب المصلحة فلو كان مشروعا يلزم ان
يكون ما يترتب عليه اعني نقيض المصلحة مصلحة فيلزم جعل الظن ما ليس بمصلحة
مصلحة وانه باطل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار
الظن في الاحكام الشرعية منقوض بالفتوى والامور الدنيوية فان الاجماع منعقد
على اعتبار خبر الواحد في الفتوى مع انه لا يفيد الا الظن وكذا في المصالح والامور
الدنيوية فان من اخبر بان هذا الطعام مسموم يحل بخبره اذ يجتنب عنه كل عاقل مع
انه لا يفيد غير الظن قال المصنف والقائل ان يجيب عن الاولين بان قيام الدليل
الموجب لوجوب العمل بالظن في باب الرواية حاصل في اتباع الانبياء والاعتقادات
وهو دفع الضرر المظنون فيكون منعه منه وعن الثاني بان الادلة المذكورة
تمنع من العمل بالظن مطلقا وخصص عنها العمل بالظن في الصور الثلاثة المذكورة
بالاجماع فيبقى باقيا دلالة على اقتضاء ما عداها قال والجواب عن الاول
ان العمل بالظن الواجب مع الاحتراز على اصلاحه فيجب العمل بالظن لا على ما ذكر
اي الفتوى والشهادة والرواية م
في باب اتباع الانبياء والاعتقادات بخلاف الاحكام العملية الشرعية
فان الدليل القطعي لا ينفي بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني ان المعنى
الذي لاجله صح الفتوى والشهادة والامور الدنيوية عن الادلة
الثلاثة المذكورة موجود في باب الرواية فوجب القطع بتخصيصه لمعنى المشترك
الموجب للتخصيص وهو دفع الضرر المظنون واقول اتفقوا على ان اثبات
النبوة انما يجب ان يكون بدليل القطعي حتى يمكن ان يفرع عليه الظنيات
المشتبهة الظن ولهذا قيل العقل اصل النقل وكذا الكلام في ان كل
ما هي من اصول الدين يجب ان يثبت بالادلة القطعية حتى يفيد الا
عتقاد الجازم واما الرواية بطريق الاحاد فهي انما يفيد الظن او استند
الخبر الى من علم بالادلة ان علمه صدقه والا لا يفيد الظن ايضا فيجوز
اثبات النبوة والمسائل التي يجب ان يعتقد قطعية من باب اصول الدين
والرواية الظنية من باب فروع الدين ولهذا استبعد ان يكون بينهما
جامع وطلب الجامع لانه اذا قيس احدهما على الآخر وجب ان يكون بينهما

جامع عقلي يقيني والعبادات الا مام في المحصول يطالبهم بالجامع العقلي اليقيني
وجه ما ابداه من الجامع ومن جمع الكثرة المظنون لا يكون جامعا وما ابداه
برهنه من ان العمل باحد الموجبين مع القدرة على العمل بالاعلى غير جائز فهو
منقوض بهذه المسئلة فانه يعمل فيها بالنص والقياس كما صرح به في شرحه ودلالة
القياس ادنى من دلالة النص واشكال هذا اكثر من ان يحصى واما قوله الدليل القطعي
دل يقينا بالصور الجزئية فان المراد لا يقين بصور مختلفة غير متناهية بان تقوم
دليل عقلي دال على كل صورة ظنية دليل ظني بخصوصها اذ ليس لاحدة الفقه التفصيلية
وان المراد به انه لا يجوز ان يقوم دليل على ان كل قاعدة كلية لها جزئيات غير محصورة
كالعمل بخبر الواحد العدل مقبول فلا نسلم ذلك بل القاعدة لان الادلة العقلية على القواعد
الكلية اولى لان العقل مخصوص بادراك الكليات حينئذ يكون دالا واما الجواب
عن السؤال الثاني بان المطلوب الدليل على المطلوب ادعى قولنا ما ذكرتم من الدليل على عدم
اعتبار الظن منقوض بالفتوى سوال الامر الذي يدل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية
موجود في الصور الثلث والامر الذي يدل على اخراج الثلثة عن الحكم العام موجود
في باب الرواية من غير ترجيح واذا كان هذا معنى هذا الكلام كان السؤال والجواب
مستغرقا **قال** الطرف الثاني **اقول** الطرف الثاني في شرائط العمل بخبر الواحد
وتلك الشرائط اما ان يكون معتبرة في المخبر وهو الراوي او يكون معتبرة في المخبر عنه وهو الحادث
المروية التي اخبر عنها بانها قول الرسول او فعله عليه السلام او في الخبر وهو الرواية وبالجملة
اما القسم الاول وهو الشرائط المعتبرة في الراوي فهي صفات خمس الصفة الاولى
التكليف وهو العقل والبلوغ فان غير المكلف الذي هو مجنون او صبي لا يمنعه عن الكذب
خشية المؤاخذة وكذلك لان المجنون والصبي الغير المميز ليس لهما خشية لعدم الشعور
والتمييز والصبي المميز لا خشية له لعلمه بعدم المؤاخذة فان قيل اذا اخبر الصبي المميز
عن كونه متطهرا يقبل ويصح الاقتداء به لغفار ذلك خبره بطهره وقد صح القبول
وصح الاقتداء علم بان قوله مقبول قلنا في الجواب عنه صحة الاقتداء بالصبي ليس
للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على الطهارة الامام وصحة
صلوته فعلى التنزل يوجب عدم قبول رواية الصبي المميز ان تحمل الرواية
في حالة الصبى ثم بلغ واداها بعدما بلغ قبل قوله لوجهين الاول القياس على
الشهادة فانه لو تحمل الشهادة حالة الصبى واداها بعد البلوغ يقبل اجماعا

من الصور الجزئية المختلفة
الغير المتناهية بخصوصها
[illegible] لكن الظنية ايضا
[illegible] اذ ليس دليل ظني
[illegible] على كل صورة من
[illegible] الاحكام الظنية
بخصوصها بل لكل صورة
صح

تطلب الظن بصدقه
وهي صفات خمس

يلحق الرواية بالقياس عليها والثاني مع انعقاد الاجماع على ذلك من حيث ذكر الكذب
الثاني للاجماع على احضار الصبيان في مجالس الحديث فلو لم يقبل روايتهم عند البلوغ
لم يكن لاحضارهم فائدة وهو ظاهر **قال** كونه من اهل القبلة **اقول** الصفة
الثانية من الصفات المعتبرة في الراوي كونه من اهل القبلة فالمخالف في القبلة لا
يقبل روايته اتفاقا سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لم يعلم فاما الراوي
الموافق في القبلة المخالف في الاعتقاد الذي نكفره كالمجسمة فهل يقبل روايته ام لا فنظر
فان اعتقد حرمة الكذب يقبل روايته لان اعتقاد حرمة الكذب يمنعه عنه
فيحصل ظن صدقه فيقبل وان لم يعتقد حرمة الكذب فلا يقبل روايته اذ لا يبعد
منه تعمد الكذب وهذا التفصيل قول ابي الحسين البصري من المعتزلة واما
القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار فذهبا الى عدم قبول روايتهم قياسا
على عدم قبول رواية الفاسق وعلى عدم قبول رواية الكافر المخالف والجامع
بين الفاسق وهذا الكافر والكافر المخالف ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على
كل المسلمين وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب
الاحتياط فيها للفاسق فالاولى ان لا يحصل للكافر وكما لا يحصل للكافر المخالف
المخالف لا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب اذ لالية شرعا ورد هذا
القياس بالفرق بين هذا الكافر وبين المسلم الفاسق بان الفاسق متمرن بالاقدام
على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف هذا الكافر فانه يعتقد حرمة الكذب
ولا تمرنه ظاهرا او بالفرق بينه وبين الكافر المخالف بان كفر الكافر
المخالف اغلظ من الكفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن الملة قطعا
وهذا خارج منها بتاويل حتى ان هذا الكفر حاصل من خطاء الكفر وقد رأينا
الشرع فرق بينهما في احكام كثيرة واذا ثبت الفرق بطل القياس **قال**
العدالة **اقول** الصفة الثالثة من الصفات التي اعتبرت في الراوي
العدالة وفسرها الامام في المحصول وقال هي راسخة في النفس تحمل على
ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه فقوله
يحمل على ملازمة التقوى يندرج فيه الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار
على الصغائر فان المصر على الصغاير لا يبقى متقيا وقال المصنف في
تفسيرها ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة

الفكر

[illegible]

الواجبة

فيقدح بعد ... سعد للملكة اذ العبرة في النفس تمنع من الاصطلاح ملكة
والرذايل المباحة هي القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول
في الشارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط فيه ان كل ما
لا يؤمن معه جرأته على الكذب يرد به الرواية وما لا فلا ولم نورد لفظ
يشعر بعدم الاصرار على الصغاير والكباير وقال الفاضل الشارح والمصنف
انما لم يتعرض له لانه ... ذكر ان المباحات الرذلة والجنب
الترك فالصغاير اولى بالترك او لان الصغيرة اذا اصر عليها يكون
من قبيل الكباير لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار وفيما اعتذر به نظر اما
في عذره الاول فلان المجتنب عن الكباير والمباحات الرذلة تصدق
عليه العدل بالتفسير المذكور في الكتاب مع انه ليس بعدل واما في عذره
الثاني فلان الاصرار على الصغيرة لو كان كبيرة لكان فيه عدم الاصرار على الصغيرة
قيدا زايدا لكن جميع فقهاء الزمان اعتبروه في كتبهم اذا عرفت هذا فنقول
الراوي ان كان معلوم العدالة يقبل روايته اتفاقا وان كان معلوم الفسق
فان كان عالما بفسقه لم تقبل روايته اجماعا وان كان جاهلا فيقبل
سواء كان فسقه مظنونا كرواية الحنفي الشارب للنبيذ او مقطوعا
كرواية اهل الاهواء مثل المبتدع الذي ينفي صفات الله تعالى لانه لما لم يقدم
على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب و ح يكون مظنون الصدق فيقبل
روايته ومما يؤيده ما نقل عن الشافعي انه قال احد الحنفي الشارب الخمر
للنبيذ واقبل روايته وقال اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية
من الرافضة فانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم قال القاضي ابو بكر
لا يقبل رواية لانه ضم الى الفسق الجهل بكونه فسقا واذا كان
منصب الرواية غير لايق بالفاسق العالم فبالحري ان لا يليق بالفاسق
الجاهل قلنا في جوابه ... القاضي الفرق ظاهر بين الفاسق العالم بفسقه
وبين الفاسق الجاهل بفسقه وذلك ان من اقدم على الفسق عالما به لا
لا يبعد منه الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف من اقدم ولم يعلم كونه
فسقا فانه يبعد منه الاجتراء عليه وان كان مجهول الحال وهو الذي

والما الحديث فكان صورة ... المناخ لا اول السي علم
صح

٧

يعرف عدالته ولا فسقه فقال انه في لا يقبل روايته فالعلم بقبول الرواية
انما يصح لان الفسق مانع من قبول الرواية والحكم بوجود الشيء انما يصح ان لو علم
انتفاء مانعه فالحكم بقبول الرواية انما يصح لو علم عدم الفسق كالصبي والكفر
فان كلا منهما مانع عن القبول الرواية والعلم بعدمهما واجب لقبول الرواية
و ح كل من يقبل روايته لا يكون مجهول الحال فينعكس بعكس النقيض الى ان
كل مجهول الحال لا يقبل روايته وهو المطلوب قال والعدالة تعرف بالتزكية
اقول لما شرط العدالة في الراوي اراد ان يبين طريق معرفتها اذ العدالة
امر باطني لا يطلع الاطلاع عليها حقيقة الا بالاختبار او التزكية فقال
العدالة تعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار لان التزكية تتوقف عليه لانها
... وفي التزكية مسائل الحكم الاولى شرط بعض المحدثين العدد
في المزكي والجارح في الرواية والشهادة ومنع القاضي ابو بكر من اشتراط
العدد في تزكية الشاهد والراوي وقال لا يشترط العدد الا في تزكية الشاهد
ولا في تزكية ... الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد
المزكي وفرق قوم بين الشهادة والرواية وقالوا يشترط العدد في الشهادة دون
الرواية وهذا القول هو الاظهر عند الامام و... الحق عند المصنف وبيانه
ان الرواية التي هي الاصل يثبت بقول الواحد فكذا العدالة التي هي فرعها
تثبت بالواحد قياسا على الاصل فان فرع الشيء لا يزيد عليه قال الشافعي رضي الله عنه اقول المسألة الثانية في انه هل يجب ذكر السبب في الجرح
والتعديل ام لا فقال الشافعي يجب على الجارح ان يذكر سبب الجرح اذ قد يجرح
بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ان يذكر سبب التعديل
فان العدالة ليس لها الا سبب واحد وهو ملازمة التقوى والمروة معا وقال
قوم يجب ان يذكر سبب التعديل دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة
ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر فجاز ان يتصور
المتصنع عدلا فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب ان يذكر سببهما الكلام
الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب الاكثر السبب فيهما لان الشاهد على
على التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بشانهما لم يصلح للتزكية والزكاة

بعينه فلا معنى للسؤال قال الامام في المحصول ان هذا يختلف باختلاف احوال الشاهد فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا بالاطلاق ولم نعرف عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن اسبابهما وفيه نظر فان من عرف عدالته في نفسه عرف انه لا يشهد على التعديل والجرح الا عن بصيرة فلا حاجة الى السؤال **قال** الجرح مقدم **اقول** المسئلة الثالثة في تعارض الجرح والتعديل اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل لان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها اللهم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رايته حيا فههنا يتعارضان وتقديم احدهما على الاخر يحتاج الى الترجيح **قال** التزكية ان يحكم **اقول** المسئلة الرابعة في بيان الطرق التي بها يحصل التزكية التزكية تحصل بطرق اربعة الاول اعلاها وهو ان يحكم الحاكم المشترط للعدالة بشهادته بناء على شهادته الثاني ان يثني عليه عارف باسباب العدالة بانه مقبول الرواية الثالث ان يروي عنه من لا يروي الا عن العدل فان ذلك تعديل للمروي عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ولو كلف الثناء عليه سكت فان تلك الرواية ليست بتعديل له الرابع ان يعمل العدل بخبره فان عمل العدل بخبره تعديل للمروي عنه اذ لو لم يكن العامل بخبره عدلا بل فاسقا والكلام في العامل العدل تنبيه ترك الحكم بشهادته ليس جرحا في روايته اذ يشترط في الشهادة سوى العدالة امور ربما انتفى بعضها **قال** الرابعة والخامسة **اقول** الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط اي قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول ما سمعه عن قوته الحافظة بسرعة فمتى اختل حفظه مطلقا او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار فلا تقبل روايته والفرق بين عدم الحفظ والسهو ان من لا يحفظ لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل الحديث حال سماعه الا انه يشتد عنه لعروض السهو وانما اشترط الضبط لان الراوي

حكما

اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان في حديثه الخامسة عدم مساهلته في الحديث والمساهلة هي ترك الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في انه لا يقبل خبره واما اذا عرف منه الاحتياط في حديث رسول الله وعرف منه التساهل في غيره فذلك لا يقدح في قبول خبره على الاظهر لانه يحتاط فيما يجب فيه الاحتياط فلا يضر عدم الاحتياط في غيره قال [illegible] هي هذه الصفات المعتبرة في المخبر ومن لم يرتبه وذكر المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول لكن جعل ثمة العقل قسما والتكليف قسما اخر والمصنف جعل التكليف مشتملا على العقل فلذلك صار ما عده [illegible] حسنة ومكانه غفل عن كون عدم التساهل غير الضبط وكل منهما شرط برأسه وكذا الامام وان جعل العقل شرطا برأسه والتكليف شرطا آخر لكن اورد اعتبار عدم التساهل في مسئلة برأسها فكان الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم التساهل ودار الخمسة المذكورة والمصنف وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره شرطا واحدا لكنه جعل عدم التساهل شرطا آخر فصارت الشروط عنده خمسة وكلها مذكور بالفعل **قال** وشرط ابو علي **اقول** لما بين شرائط المعتبرة في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطا فيها مع انه غير معتبر وهو امران الاول العدد والثاني فقه الراوي اما العدد فقد اعتبره ابو علي الجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة مطلقا وخبر العدل الواحد لا يقبل الا اذا كان موافقا لظاهر او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او بانتشاره ذكر الخبر فيهم ورد قول ابي علي بقبول الصحابة خبر الواحد فانهم قبلوا خبر عائشة في التقاء الختانين وخبر ابي سعيد في الربا وخبر رافع بن خديج في المخابرة الى غير ذلك من اخبار الاحاد من غير نكير قال ابو علي في بيان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد فان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر مغيرة بن شعبة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة الانصاري ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر وعثمان في رد الحكم بن العاص وامثال ذلك كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه قلنا في الجواب عنه انهم انما طلبوا

المساهلة هو الاحتياط

اي لكتاب ظاهر او حديث ظاهر

اشتراط

العدد عند الشيخ لا مطلقا ونحن انما ندعي ان خبر العدل الواحد حيث لا تهمة
في الرواية مقبول فلا يرد ما ذكرتم من الصور نقضا قال الفاضل للراغب طلب
العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صورة يوجب
عدم الوجوب واقول ردهم خبر العدل الواحد وقبولهم اياه مع التعدد دليل
على ان خبر العدل الواحد غير مقبول وهذا القدر يكفي واما فقه الراوي فقد
شرطه ابو حنيفة اذا خالف القياس محتجا بان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل
الدال على عدم اعتبار رواية الواحد خالفنا فيما اذا كان الراوي فقيها لان فقهه
يوجب غلبة الظن بروايته ورد شرط الفقاهة لاجل غلبة الظن بان عدالة
الراوي تغلب ظن صدقه فان العدل لا يروي الا ما يعلم انه كما يروي فيكفي
العدالة ولا حاجة الى الفقاهة قال واما الثاني اعني
ما فرع من الشرائط المعتبرة في المخبر [illegible] ان يبين ما هو معتبر في المخبر
عنه وهو المراد بقوله واما الثاني فقال شرط المخبر عنه في العمل به ان لا يخالفه
قاطع لا يقبل التاويل والقاطع اما دليل عقلي او نقلي من كتاب الله او سنة
متواترة او اجماع او قياس قطعي المقدمات من ثبوت الحكم في الاصل وكون
الوصف المعين علة ووجوده في الفرع اذا عرفت هذا فنقول قوله لا يقبل
التاويل جاز ان يكون صفة القاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون
متعلقا بالخبر بان يكون حالا عن الضمير المفعول في لا يخالفه وهو الظاهر بحسب
المعنى والحق انه متعلق بهما جميعا بحسب المعنى كما سيلوح به تقرير الكلام
فنقول اذا عارض الخبر دليل قطعي فان قبل التاويل بان يكون نصا يمكن تخصيصه
بالخبر او قياسا يمكن تخصيص الخبر به او تخصيصه بالخبر جمعنا بينهما بحسب
الامكان وان لم يقبل التاويل فان كان الخبر قابلا للتاويل اولناه
جمعا بين الدليلين والا رددناه لان المعارض قطعي وخبر الواحد
ظني والقطعي راجح على الظني قطعا واما القياس المعارض للخبر
الواحد اذا لم يكن قطعي المقدمات سواء كان جميعها ظنية او بعضها
ظنية والبعض الاخر قطعية فلا يضر الخبر مخالفته ومعارضته اي لا يقدح
في قبول الخبر الواحد بل يقدم الخبر عليه لقلة مقدماته بالنسبة الى مقدمات

القياس لان مقدمات الخبر ثلث ثبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل به ومقدمات القياس
خمس ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالوصف المعين وحصوله في الفرع وعدم المانع
فيه ووجوب العمل به ولا شك في رجحان دليل قليل المقدمات على دليل كثير المقدمات
ولا يضر الخبر ايضا مخالفته عمل اكثر الامة اياه لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون فعلهم
حجة وكذا لا يضر ايضا مخالفة الراوي بان يكون عمله بخلاف مقتضى الخبر فان ابا هريرة
روى في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا وكان ابو هريرة يقتصر على الثلث لان ظاهر
لفظ الحديث حجة ومخالفة الراوي ليست بحجة لانه ربما تمسك في تلك المخالفة
بما ظنه دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا تكون قادحة فيه قال واما الثالث
اعني ما فرغ من القسمين الاولين اعني بيان الشرائط المعتبرة في المخبر
وبيان الشرائط المعتبرة في المخبر عنه شرع في القسم الثالث في الشرائط المعتبرة
في صيغة الرواية وفي هذا القسم مسائل المسألة الاولى في كيفية الفاظ الصحابي في نقل
الاخبار عن الرسول فنقول الفاظ الصحابي في نقل الاخبار سبع درجات
الدرجة الاولى وهي اعلاها ان يقول الصحابي حدثني رسول الله وشافهني
او اسمعني او اخبرني او سمعته عليه السلام يقول كذا وانما كانت هذه الدرجة
اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في عدم الواسطة بخلاف غيرها كما سيجيء
الدرجة الثانية ان يقول قال رسول الله عليه السلام وهي دون الاولى لاحتمال التوسط
فيها الا ان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول لكون الراوي صحابيا لكنه
ليس نصا فيه لاحتمال سماعه من غير رسول الله وانما قال قال رسول الله
لا نسيانه بل لاسناده اليه عليه السلام كالواحد منا يقول قال رسول الله اعتمادا
على ما نقل اليه وان لم يسمع منه عليه السلام الدرجة الثالثة ان يقول امر رسول الله
بكذا او نهى عن كذا وهي دون الثانية لاحتمال التوسط فيه مع احتمالين اخرين
احدهما اعتقاد ما ليس بامر امرا لاختلاف الناس في موضع الامر وثانيهما
احتمال العموم والخصوص والدوام واللادوام لانه امر مطلق يحتمل ان يكون
امرا للكل او للبعض وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دائما او غير دائم فلا
يكون حجة الا اذا ظهر ان الصحابي لا يقول امر الرسول الا بعد تيقن

وقيل هو

من آله عليه السلام وفيه نظر لجواز ان يقول عن ظن فهي مطابق الدرجة الرابعة ان
يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا وهي دون الثالثة اذ فيها مع الا
حتمالات المذكورة احتمال الصحابي اخر وهو انه لا يكون ذلك الامر صادرا
عن رسول الله اذ لعل يعني الامر غيره كالامة وهي ليست بحجة عند الكرخي حجة
عندنا فحمله عليه لوجهين احدهما ان من طاوع اميرا والتزم طاعته
وقال امرنا بكذا افهم منه ان الامر هو ذلك الامير وكذا ههنا والثاني ان غرض
الصحابي من قوله امرنا بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان
الامر من صدر عنه الشرع دون الائمة والولاة ولا يحمل على امر الله تعالى قال
الامام في المحصول لكونه ظاهر للكل فلا نستفيد من قول الصحابي وفيه نظر
اذ جاز ان يكون المستنبط ذلك من كلام الله هو ذلك الصحابي وقال الفاضل المراغي
والجبي لان قوله امرنا يقتضي استواء الجميع ولا يقتضي الاختصاص اذ
معناه امرنا معاشر المسلمين والا لوجب عليه ان يقول امرت وذلك ظاهر
ولا على امر جميع الامة لان ذاكر الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه
الدرجة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة
اذ فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال اخر وهو انه يجوز ان يكون مراده انه سنة
لغير الرسول عليه السلام لان السنة لغة الطريقة كما عرفت ولا يختص
به عليه السلام وقيل يعلم من سنة رسول الله عليه السلام لان الوجهين المذكورين
في الرابعة واقوال الوجه قوله حكمت على ان مراده منه انه سنة الرسول لا يجوز
اتفاقا حجة اذ ربما ظنه كذلك ولا يكون كذلك الدرجة السادسة ان يقول
الصحابي عن النبي عليه السلام قيل ظاهر في انه سمع منه عليه السلام لكونه صحابيا
وقيل ليس بظاهر فيه لان هذه العبارة كثر استعمالها في التوسط حتى كادت
تعادل الاحتمال لغير التوسط فلا يكون ظاهرا في غير التوسط فلذلك وقعت
ادون من الدرجات السابعة الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا
نفعل في عهد رسول الله وهذه ادون الدرجات لانها ليست دالة على اضافة

اقتضاء الامر به وامر الله تعالى يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله امرنا لا يقتضي صح

الحكم الى الرسول عليه السلام الا ان الظن يسبق الى القرينة كونه صحابيا الى ان
الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليمنا شيئا هو ذلك الفعل
اياه وهو انما يفيد هذا المعنى ان لو كانوا يفعلونه في عهده مع علمه عليه السلام
بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك وقعت في المرتبة الاخيرة قال
المسئلة اقول المسئلة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي عن الشيخ الراوي فنقول
جاز لغير الصحابي ان يروي الحديث عن الشيخ باحدى الطرق ستة وهي الاول
طريق السماع وهو ان يسمع ذلك الحديث عن الشيخ وح ان قصد الشيخ اسماعه
اما وحده او في جمع فله ان يروي الحديث المسموع منه بصيغة حدثني فلان
او اخبرني او سمعته يحدث عن فلان وان لم يقصد اسماعه بوجه فله ان يرويه
عنه بصيغة سمعته يحدث كذا ولا يقول اخبرني وحدثني لان الشيخ
لم يخبره ولم يحدثه وعلى كل حال يجب السامع العمل بذلك الخبر ثم طريق
القراءة على الشيخ وتقرير الشيخ اياها بالقول وهو ان يقرأ على الشيخ الاول
ويقول القارئ للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان
فيقول نعم فلنا مع انه ان يقول اخبرني او حدثني كما في الطريقة الاولى
لان الشيخ صدقه في ذلك فكان بمنزلة قراءة الشيخ ولو قال الشيخ بعد الفراغ
من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي عنه
الراوي بصيغة اخبرني او حدثني اذ لا فرق بينهما كما لا فرق في الشهادة
على البيع بين ان يقول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول
الامر كما قرئ وطريقة القراءة على الشيخ ادون من طريقة السماع من الشيخ
لانه لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه
لكنها مثل الطريقة الاولى في وجوب العمل بذلك الحديث ثم طريق القراءة
على الشيخ وسكوته وهو ان يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة عليه هل
سمعته من فلان فسكت الشيخ وح وان اشار براسه او باصبعه كانت
الاشارة ههنا في تصديقه كالعبارة في وجوب العمل به دون صيغة
الرواية فلا يجوز له ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت لانه لم

سبعة اولها

العمل به

شيئا ولم يجبره وانه لم يشر اليه ههنا ان غلب على الظن في عرف المحدثين انه
ما سكت الا لان ما اخبر كما قرأ عليه والا لانكر فللسامع العمل به وجواز روايته
عنه عند عامة المحدثين والفقهاء الا انه يقول في الرواية اخبرني قراءة
عليه واحتجوا عليه بان الاخبار في اللغة موضوع لافادة الخبر والعلم وهذا
السكوت في الاصطلاح افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول فوجب
ان يكون اخبارا واما المتكلمون فقد خالفوهم في ذلك قالوا لا يجوز له
الرواية باخبرني حدثنا لانه لم يخبره الشيخ بشيء اذ لم يسمع منه شيئا فقوله
اخبرني كذب والجواب ان لكل طائفة من العلماء اصطلاحات
ففي اصطلاح المحدثين لما شابه هذا السكوت الاخبار في افادة الظن
وقام مقامه جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه جاز الكون المشابهة
من العلاقات المجوزة للاطلاق المجازي كما عرفت وحينئذ لا يكون
كذبا وهذه الطريقة ادون مما قبله وهو ظاهر الرابع طريقة الكتابة وهي
ان يكتب الشيخ اليه اني سمعت كذا من فلان فالمكتوب اليه ان يعمل
بكتابه ان علم انه خط الشيخ وان تقول كتب الشيخ في الرواية عنه سمعت
وان غلب على ظنه انه كتاب الشيخ فكذا لوجوب العمل بالظن لكن
تقول في الرواية عنه اخبرني اذ الاخبار قد يكون بالكتابة وانما كانت
كتابة الشيخ ادون من القراءة عليه وسكوته اذ القرينة الحالية في الرابع
اقوى من قرينة الكتابة ولهذا لا يعتبر القاضي الخط حتى خط نفسه
ويعتبر القرينة الحالية في بعض الصور الخامس طريق المناولة وهو ان
تقول الشيخ مشيرا الى كتاب بعينه يعرف ما فيه قد سمعت ما في هذا
الكتاب فان الشيخ يصير به كالمحدث بما فيه والمخاطب السامع بهذا الكلام
منه ان يروي عنه ما في ذلك الكتاب سواء قال اروه عني او لم يقل فاما
اذا قال له حدث عني بما في هذا الكتاب ولم يقل له قد سمعته
فان الشيخ لا يصير بذلك محدثا وليس للسامع ان يحدث به عنه
هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر فانه جاز خصوصة اللهم

27 المجلد

الا ان يقول حدث ما في الكتاب ولا يقول عني فيه بهذا الكلام اذ القادر
من الشيخ حوله التحدث به لا غير واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور وليس
له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب الا اذا علم تطابقهما السادس طريقة
الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح من
احاديثي ومعناه في عرف المحدثين اباحة رواية الحديث الذي علم صحته
عند شيخه عنه وكيفية الرواية عنه ان يقول اخبرني فلان اجازة وكذا يجوز
عند المحدثين ان يجيز الشيخ الجميع الموجودين في عصره او لمن ادرك حيا منهم
وان لم يوجد بعد او لقبيلة معينة ولمن يوجد من نسلهم ولم يخالف من الفقهاء
في اعتبار الاجازة الا ابا حنيفة وابا يوسف قال المسئلة الاولى
المختلف في ان الخبر المرسل هل يقبل ام لا وقبل الخوض في تقريرها لا بد من بيان
ماهية الخبر المرسل فنقول قال الآمدي في الاحكام الخبر المرسل صورته ما اذا
قال من لم يلق النبي عليه السلام وكان عدلا قال النبي وحاصله يرجع الى ان
الخبر المرسل هو الذي يرويه عدل غير صحابي مجهلا ذكر الاصل الذي يرويه
عنه ويلزم منه المفهوم لمن لقيه عليه السلام وقال قال النبي لم يكن مرسلا
لكن سياقة كلام المحصول يشعر بان المرسل اعم من ان يكون راويه صحابيا
او غيره واذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان الخبر
المرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك رحمهما وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا
الى قبوله لنا على ما ذهب اليه الشافعي ان الراوي الذي هو الاصل غير معلوم
فلا يكون عدالته معلومة لان العلم بعدالة الشخص فرع على العلم به واذا لم
يعلم عدالته وانه شرط قبوله فلم يقبل قيل عليه عدالة الاصل معلومة لان
رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل
والا لم يكن عدلا قلنا في الجواب عنه لا نسلم بل ههنا ان الرواية عنه
تعديل له قوله لان العدل لا يروي الا عن العدل قلنا لا نسلم بل قد يروي
عن غير العدل اذ ربما سئل عن اصله فيجرحه او يتوقف او بعينه
فتعرفه بفسق لم يطلع هو عليه اعترض عليه مرة اخرى وقيل ان قول العدل

قال رسول الله صلعم اسناد الخبر الى رسول الله واسناد الخبر الى رسول الله صلعم يقتضي
صدقه فيما اسند والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان الخبر في الواقع
مستندا الى الرسول عليه السلام فكان مقبولا قلنا في الجواب عنه لا نسلم اسناد
العدل الخبر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضي صدقه فيه بل يقتضي سماعه
من غيره لجواز انه انما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سمع من غيره انه كان
يقول هكذا اعترض عليه ثالثا وقيل ان الصحابة ارسلوا لان ابا هريرة
روى عن الرسول مرسلا من اصبح جنبا فلا صوم له و[illegible] قبلت
روايته اذ لم ينكر عليه احد فقيل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول قلنا
في الجواب عنه ان ارسال الصحابي انما كان مقبولا لظن الصحابة سماعه عن
الرسول لكونه صحابيا والعمل بالظن واجب وقد نظر فان ابا هريرة لما
روى ذلك ما قبلوا منه حتى اسنده الى الفضل بن عباس فالمقبول
بعد مسنده الا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب وقد
صح اجماعا **قال** فرعان الاول **اقول** هذان البحثان
فرعان على عدم قبول الخبر المرسل البحث الاول قال الشافعي لا اقبل
الخبر المرسل الا اذا تاكد بقول الصحابي او تاكد بفتوى اكثر اهل العلم
او تاكد بارسال راو اخر وعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او اعلم
انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
مسانيد والمصنف اقتصر من اسباب التاكد على الاولين ولم يذكر
الرابع لان الرابع عنده في مسند تحقيقا والكلام في المرسل
والثالث لان اعترض الحنفية عليه وهو ان العلم بعدالة الاصل
ان لم يكن من شرائط قبول الخبر وجب قبول المرسل كيف ما كان
لوجود المقتضي لقبوله وهو عدالة الراوي وانتفاء المانع من قبوله
وهو اشتراط العلم بعدالة الاصل وان كان شرطا لزم ان لا يقبل الخبر
الذي اجمع عليه ارسالا لانتفاء شرط قبوله وهو العلم بعدالة
الاصل قوي [illegible] واجاب عنه في المحصول وهو انه اذا تايد بارسال
لا تقوى الظن بصدق الراوي فلهذا نقبله ضعيف كون شرط

القبول منتفيا ح البحث الثاني ان الراوي ان ارسل خبرا مرة ثم ا
سنده اخرى قبل او ساله لان تايده باسناده تغليب ظن صدقه ولا تقبل
لان اهماله ذكر الرواة يدل على ضعف في روايته اما الضعف او نوع
من التدليس فيه **قال** المسئلة الرابعة **اقول** المسئلة الرابعة
في جواز نقل الخبر بالمعنى وهو ان ينقل الخبر بلفظ من لغة او
غير لفظ الخبر فنقول يجوز نقل الخبر بالمعنى عند الحسن البصري
وابي حنيفة واكثر الائمة خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين وانما
قال من قال بجوازه بشرطين لصدقهما افادة الترجمة معنى الاصل
بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني مساواتها في الجلا
والخفاء لان الشارع قد يخاطب بالمحكم وقد يخاطب بالمتشابه لا
سرار لا يطلع عليها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وضعها وعلى هذا ا
وجوب تعذر المترجم من الفاظ العربية دليلنا على جواز نقل الخبر بالمعنى
هو ان ترجمة الاخبار بالفارسية جايزة فبالعربية اولى لان التفاوت
بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية وذلك ظاهر
اعترض عليه وقيل نقل الخبر بالمعنى يودي الى طمس الحديث لانه لما
جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظه جاز للراوي الثاني
بالطريق الاولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا
في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى طمس الكلام الاول
لان كل انسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت
وان قل واذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام الاول والاخر
مناسبة اصلا واذا ادى الى طمس الحديث لا يجوز ويؤكد عدم جواز الترجمة
قوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فلو لم ينقل
بذلك اللفظ المسموع لم يكن مؤديا كما سمعه قلنا في الجواب عنه لما اشترطنا في نقل
المعنى تطابق الترجمة والاصل في الجلاء والخفاء والزيادة [illegible] المعنى من غير
تفاوت بينهما لم يكن النقل طمسا للحديث ويكون ناقل الخبر بالمعنى مؤديا له كما سمعه
فان من ادى تمام معنى كلام غيره يوصف بانه اداه كما سمعه وان اختلفت الالفاظ

قبل ح
رجالهم

جايزة لانهم اتفقوا على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز [illegible] الترجمة بالفارسية

اقول المسئلة الخامسة في اختلاف رواة الخبر واتحاده بالزيادة
والنقصان فنقول اذا اتفقت الرواة على رواية خبر وانفرد واحد منهم
فيه بزيادة دون الآخرين فان تعدد مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول
قبلت تلك الزيادة لان عدالة الراوي تقتضي قبولها وسكوت الآخرين
عن تلك الزيادة لا يقدح في رواية تلك الزيادة لجواز ان يكون النبي صلى
عليه السلام ذكر الزيادة في مجلس دون مجلس وان اتحد المجلس فان جاز على من
غير الذي حفظ ما ضبطه راوي الزيادة بان كانوا قليلين و [illegible] منهم مانع
من الضبط ولم يغير الزيادة اعراب الباقي كما اذا روي احدهما في اربعين
شاة شاة وروى الآخر في اربعين شاة سائمة شاة فكذلك تقبل
لان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول خبره وامساك الآخر عن
روايتها لا يقدح فيها لاحتمال ان يعرض لهم حال ذكر الرسول تلك الزيادة
ما يمنع عن ضبطها من خاطر او سهو او فكر او اشتغال قلب بحدوث انسان او
غيره واستبعاد كون عروضها لراوي الزيادة سببا لزيادته سهوا لان
ذهول الانسان عما سمعه اكثر من توهمه سماع ما لم يسمع وان لم يجز على الآخرين من الرواة
الذهول بان كانوا اكثرين ولا مانع لهم من الضبط او كانت الزيادة مغيرة
للاعراب كما اذا روي احدهما في اربعين شاة شاة بالرفع وروى آخر
واحد نصف شاة بالجر لم يقبل تلك الزيادة اما في صورة عدم الذهول فلانهم
لما كانوا ضابطين غير ذاهلين استبعد غفلتهم عن تلك الزيادة وح يحمل امر
راويها على انه سمعها من غير النبي وظن انه سمعها اذ لا يمكن حمله على زيادته تعمدا
لانه ينافي عدالته واما في صورة تغيير الاعراب فلان الخبرين حينئذ يتعارضان
الروايتان ولا يقبل تلك الزيادة الا بمرجح خلافا لابي عبد الله البصري والى
الاشارة بقوله طلب الترجيح هذا اذا كان راوي الخبر مع الزيادة غير روايته
دونها فاما اذا كان راوي الزيادة هو الذي يرويه دونها فرادها
مرة وحذفها اخرى فالاعتبار بكثرة مرات الرواية حتى لو كان مرات
رواية الزيادة اكثر من مرات الرواية بدونها قبلت وان كان بالعكس

لم تقبل وعليهما ان حمل السهو على ما هو الاقل اولى هذا تقرير ما في الكتاب لكن
لم يعلم منه حكم تساوي مرات كل منهما وللامام ذكر في المحصول تفصيلا وهو
ان الراوي ان اسند الزيادة وحذفها الى مجلسين قبلت الزيادة سواء
غيرت اعراب الباقي او لم يغيره لما عرفت من جواز ذكر الزيادة في احد المجلسين
فقط وان اسندهما الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب
تعارضت روايتاه كما تعارضتا من راويين واحتاجت الى طلب الترجيح
وان لم يغير الاعراب فان كانت مرات الامساك عن الزيادة اكثر
لم يقبل لان الاقل احرى بالسهو اللهم الا ان يقول سهوت في تلك
المرات وقد تذكرت في هذه المرة وان كانت على العكس قبلت الاكثر وان تساويا
قبلت ايضا لما بينا ان الغفول عنه بالسهو اكثر من السموع بالسهو
قال الكتاب الثالث في الاجماع اقول الكتاب
الثالث من الكتب السبعة التي كر هذا المختصر عليها في مباحث الاجماع
والاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا
امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق
من قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال البن الرجل والمرأة اذا صار ذا
لبن وذا تمر واصطلاحا عبارة عما ذكره وكانه ماخوذ من المعنى الثاني
وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور و
المراد بالاتفاق التوافق اما في القول او في الفعل او في الاعتقاد و
المراد باهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية الموجودون في عصر
واحد فالاتفاق كالجنس يندرج فيه اتفاق هذه الامة واتفاق غيرهم
وقوله اهل الحل والعقد مخرج العوام فانه لا اعتداد بقولهم وينعقد الاجماع
بدونهم وقوله من امة محمد مخرج اتفاق سائر الامم [illegible]
امر وقوله على امر من الامور متناول للعقليات والشرعيات واللغويات من
الاحكام في النفي والاثبات وفي هذا الكتاب ثلثة ابواب الباب الاول في
فيه اما الذي يكون عن كونه حجة او عن انعقاده او عن شرائطه فاورد منها بابا

ظ البن للرجل والتمر

الكلام

قال الباب الاول اقول الباب الاول من الابواب
الثلاثة التي كسر هذا الكتاب عليها في بيان كون الاجماع حجة في الشرع وفي
هذا الباب مسائل المسألة الاولى في جواز انعقاد الاجماع وجواز العلم به وانما
قدم هذه المسألة لكونها متقدمة في حجية الاجماع لان الاجماع لو لم يجز
انعقاده او جاز ولكن لا يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك به اذا عرفت به اذا
عرفت هذا فنقول اعترض على جواز انعقاد الاجماع وقيل اتفاق الجمع العظيم
على الحكم الواحد الذي لا يعلم ضرورة محال بديهة كما ان اجتماع الناس في وقت
واحد على ماكول واحد محال ضرورة واجيب بان الفرق بين الامرين
ظاهر وذلك لان دواعي الناس في الماكول الواحد مختلفة بحسب اختلاف
الطبايع والامزجة واحتمال الافادات المقربة اليه متساوية لا رجحان
لاحدها على الاخرى واما الحكم الواحد فلا يختلف فيه الدواعي بحسب الطباع
والامزجة ويظهر فيه الرجحان لامارة فجاز اجتماعهم على ذلك بسبب تلك
الامارة وفيه نظر ثم لما سلموا جواز انعقاد الاجماع اختلفوا في جواز
العلم به وقالوا يتعذر الوقوف عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر
لا يمكن الا بعد معرفتهم وبعد معرفة ان كلا منهم ~~[illegible]~~
افتى بذلك الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم قلبه وبعد معرفة
انهم اجتمعوا على ذلك وذلك ظاهر لكن معرفة هذه الامور متعذرة
اما معرفتهم فلاحتمالات ثلثة لانتشار المجتهدين في مشارق الارض
ومغاربها وعدم تيسر عرفانهم فان علماء الشرق لا يعرفون علماء الغرب
وبالعكس ولجواز اختفاء واحد منهم في مطمورة لا خبر لاحد منه ولجواز خمول
واحد منهم بان يكون مجهول النسب نازل الرتبة لا يعرفه احد واما معرفة
ان كلا منهم افتى بذلك الحكم عن صميم القلب فمتعذرة ايضا لجواز كذب
واحد منهم في فتواه خوفا من الظلمة او من مجتهد عظيم المنصب افتى
بذلك واما معرفة انهم اجتمعوا على ذلك فمتعذرة ايضا لجواز رجوع واحد
منهم عن فتواه قبل فتوى الآخر وبيانه انا لو فرضنا ان الامة
انقسمت الى قسمين واحد القسمين افتى بالحكم والآخر افتى بنقيضه ثم

انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا فعلى هذا التقدير قد افتى كل منهم بكل من الحكمين
لكن لما لم يجتمعوا على واحد منهما لم يحصل الاجماع واجيب عن هذا الاعتراض
بانه لا يتعذر الوقوف على الاجماع في ايام الصحابة لاندفاع هذه الاحتمالات
ثمة فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا محصورين قليلين فلم يتعذر معرفتهم
وهذا القدر لا يكفي في معرفة اجماعهم بل لا بد من بيان انهم كانوا مشهورين وان
قوة دينهم منعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم وان الرجوع منهم عن الفتوى
قبل فتوى الآخر لو وقع لاشتهر فانه مع جلالة منزلتهم لو كان وقوع ما ذكر الاحتمالات
المذكورة لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم وذلك ظاهر قال الوجه الثاني
حجة اقول المسألة الثانية في ان اجماع امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام و
الشيعة والخوارج لنا على كون الاجماع حجة وجهان الوجه الاول هو ان
يقول ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول التي هي حرام وبين اتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا فيكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة اذ لو كان اتباع غير سبيلهم
مباحا لما جمع بينه وبين المحظور اعني مشاقة الرسول في ترتب الوعيد عليه
وذلك ظاهر فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة ومتابعة غير
سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا فيجب اتباع سبيل المؤمنين الذي هو
متابعة قولهم وفتواهم اذ لا مخرج عنهما اي لا خروج من قسمين واذا وجب
متابعة قولهم وفتواهم يكون اجماعهم حجة اذ لا نعني بحجية الاجماع سوى هذا
واعترض على هذا الدليل وقيل عليه ان الله تعالى رتب الوعيد على الكل اعني
على المجموع المركب من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين للعطف بالواو
التي هي للجمع المطلق وح لا يلزم حرمة مخالفة سبيل المؤمنين اذ لا يلزم من
حرمة المجموع حرمة كل واحد من اجزائه فليتأمل الجواب عنه لا نسلم ان الو عيد
مترتب على المجموع من المشاقة ومخالفة سبيلهم بل الوعيد مترتب على كل واحد
منهما ولا لغى ذكر المخالفة اذ لو لم يكن الوعيد مرتبا على كل واحد منهما بلزوم
لكان يكون ذكر مخالفة سبيل المؤمنين لغوا لان المشاقة وحدها مستقلة في
اقتضاء ترتب الوعيد عليها واللغو في كلام الله تعالى محال فيكون الوعيد مرتبا

على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين ايضا مستقلة في ترتب الوعيد
عليها فيكون حراما ايضا وهو المطلوب قيل عليه سلمنا ان الوعيد مترتب على
كل منهما لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين حراما مطلقا
لانها معطوفة على المشاقة والمشاقة مشروطة بتبين الهدى فيكون المخالفة
ايضا مشروطة بذلك اذ الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لما تقرر
ان المعطوف في حكم المعطوف عليه واذا كان كذلك لم يبق للاجماع فايدة اذ اللام
في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل الوعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى
ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير
فالحجة ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه
لا نسلم ان ما هو شرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف واما قولهم المعطوف
في حكم المعطوف عليه فمعناه ان المعطوف في حكم المعطوف عليه في الحكم الذي
يكون الاعراب لاجله واما في جميع الاحكام فممنوع وان سلم ان الشرط في
المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر ذلك ولم يقدح في غرضنا فان
الهدى المذكور في الاية انما المراد به دليل التوحيد ودليل النبوة لا
دلايل مسايل الفرع والا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام حراما لانه لم يكن
في عهده جميع دلايل الفروع فيكون الشرط في حرمة المشاقة ذلك دون
دلايل مسايل الفروع فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة
بذلك و لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاجماع حجة قيل سلمنا ان ما ذكرتم
يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لكن الاية لا توجب الا حرمة بعض
ما تغاير سبيل المؤمنين ولا توجب تحريم كل ما غاير سبيلهم لان لفظ
الغير لفظ مفرد فلا يفيد العموم واذا كان كذلك لم يلزم كون الاجماع
حجة لجواز ان يكون المراد ببعض ما يغاير سبيل المؤمنين
هو الكفر وتكذيب الرسول والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان الاية نزلت
في رجل ارتد وذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر قلنا في الجواب
عن ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي تحريم كل ما غاير سبيلهم
فان لفظ الغير وان كان مفردا لكنه عام لجواز الاستثناء منه لان القائل

اذا قا

اذا قال لمن دخل غير داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء
لكل واحد من الدور المغايرة لداره واذا صح الاستثناء منه يجب ان
يكون عاما لما عرفت من ان جواز الاستثناء معيار العموم واما نزول
الاية في رجل ارتد فلا يقتضي الخصوص لما عرفت ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قيل سلمنا ان قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
يقتضي حرمة كل ما غاير سبيل المؤمنين لكن المراد من السبيل دليل اهل
الاجماع اذ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد
اتفاقا فلا بد من صرفه الى المجاز فاما ان يكون المراد به نفس الاجماع او
الدليل الذي عنه الاجماع والثاني اولى فانه بين الدليل الذي يدل
على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان
الحركة البدنية في الطريق المسلوك يوصل البدن الى المطلوب كذا الحركة الذ
هنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة
احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الاية دالة على حرمة مخالفة الا
ستدلال بدليل الاجماع على حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة
قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع ودليله قول الله وقول رسوله في مخالفة
الدليل مخالفة قول الله وقول رسوله وذلك نفس مشاقة الرسول فيلزم التكرار
[illegible] اما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك وقد يطلق لفظ السبيل
ويراد به ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل كقوله تعالى قل هذه
سبيلي قال المحشي ولقائل ان يقول قد لا يكون مخالفة دليل الاجماع مشاقة
الرسول حيث يكون دليله القياس او اية عامة او سنة غير قطعية فحينئذ
لا توجب التكرار وفيه نظر فان مخالفة الاية سواء كانت عامة او خاصة و
مخالفة السنة مشاقة الرسول وذلك ظاهر واما مخالفة القياس فراجعة
الى مخالفة دليله الذي هو الاية قيل سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين
حرام لكن لا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيلهم حتى يكون الاجماع حجة وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة لكن بينهما واسطة وذلك بان يترك الاتباع
اصلا ورأسا سواء كان اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة

وبينهما قلت في الجواب عنه ترك متابعة سبيل المؤمنين غير
سبيلهم فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم
حرام بالاية فترك متابعة سبيلهم يكون ايضا حرام وهو المطلوب قيل
اللفظ السبيل غير عام اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين
ولو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اتباعهم في فعل المباح اذا
اتفقوا على فعله لكن لا يجب اتباعهم في فعل المباح والا لم يكن مباحا
فاذن لا يجب اتباع كل سبيلهم فلو اوجب اتباع بعض سبيلهم كالايمان فلا
يلزم حجية الاجماع قلت في الجواب عنه ان اتباع المؤمنين في الوجوب
كاتباع الرسول فيه اعني ان وجوب متابعة المؤمنين كوجوب متابعة
الرسول ولهذا عطف حرمة احديهما على حرمة الاخرى في الاية فكما خص
عن وجوب متابعة الرسول فعل المباح فكذا اعني وجوب متابعتهم فبقي
الدليل حجة فيما عداه فان قيل لو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب
اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل الذي تمسك به اهل الاجماع لان المجمعين اثبتوا الحكم
المجمع عليه بالدليل المذكور واثبات الحكم بذلك الدليل من جملة سبيلهم واذا
وجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل فالحجة انما يكون ذلك الدليل لا الاجماع
فلا يكون الاجماع حجة قلت في الجواب عنه ان قوله تعالى ومن يشاقق الاية
اقتضى ذلك الا انه خص في وجوب الاستدلال اي صار مخصوصا بان خص
عنه وجوب الاستدلال بذلك الدليل قيل اتباع سبيل المؤمنين اتباع
سبيل كلهم لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما ثم
لكن اتباع سبيل المؤمنين محال لان كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى
يوم القيمة واتباعهم مستحيل قطعا واذا كان محالا لا يكون واجبا والا
يلزم وقوع التكليف بالمحال قلت في الجواب عنه لا نسلم استحالة اتباع
سبيل المؤمنين وانما يلزم ذلك لو كان المراد من لفظ المؤمنين كل
المؤمنين الموجودين الى يوم القيمة وليس كذلك بل المراد منه كل المؤمنين
الموجودين في كل عصر واتباع سبيلهم غير محال والدليل على ان المراد به

ما ذكرنا لا الموجودين الى يوم القيمة ولان المقصود من الاجماع هو العمل
بمقتضاه ولا عمل في القيمة قال الثاني قوله تعالى اقول الوجه
الثاني من الوجهين الدالين على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية فالله تعالى عدل امة محمد عليه السلام
لانه تعالى اخبر عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء اعدله نقلا عنه واذا كان
الوسط هو الاعدل فاخبار الله بكونهم وسطا تعديلهم ووصفهم بكونهم اعدل
مستلزم عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة وكبيرة اذ لا علم بجميع
سرائرهم الا المعصوم واذا ثبت عصمتهم وجب ان يكون قولهم وفعلهم حجة وهو
المطلوب قوله بخلاف تعديلنا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو لئن
سلم تعديل الله لا يوجب عصمته عن انواع الخطاء كما لو عدلنا شخصا و
وتجويبه ان تعديل الله تعالى بخلاف تعديلنا فانه تعالى عالم بالسر و[illegible]
والعلانية فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلناه لا يلزم ذلك اذ لا
نعلم خطاياه الخفية وانت تعلم ان تقريرنا لهذا الوجه مغن عن هذا السؤال
والجواب قال قيل العدالة اقول اعترض على هذا الدليل وقيل
عليه العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب المحرمات
فعل العبد والوسط لكونه مجعولا لله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فعل
الله فلا يكون العدالة عبارة عن الوسط فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم
اذ المعدل لا يجعل العدل عدلا بل يخبر عن عدالته قلت في الجواب كون العدالة فعل العبد
لا ينافي كونها وسطا اذ فعل العبد فعل الله تعالى لما بينا في كتبنا الكلامية فجاز
ان الوسط مجعولا له فكذلك العدالة فعل له فان قلت لا يلزم من عدالتهم عصمتهم عن
الصغاير اذ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة فح يحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه
من الصغاير فلا ينافي العدالة قلت الاصرار عليها ينافي والمجمعون مصرون
على ما اجمعوا عليه قيل سلمنا عصمتهم عن انواع الخطاء لكن الله تعالى انما وصفهم
بالعدالة ليكونوا شهداء على الناس كما نطقت به الاية ومعلوم ان هذه الشهادة
في الاخرة فلزم عدولهم وقت الشهادة لان عدالة الشهود انما يعتبر حال الاداء
لا حال التحمل وح لا يلزم من كونهم معصومين في الاخرة كونهم معصومين في الد
حتى يكون اتفاقهم حجة قلنا ح لا مزية لامة محمد على غيرهم في هذه الفضيلة

اية اللغة قال الجوهري في الصحاح معنى قوله تعالى جعلناكم امة وسطا عدلا صح

عالم

حصهم

علاوة

النبي خصهم الله تعالى بها فان الاكل كذلك اي جميع الامم في الآخرة لا
ستحالة ارتكاب الخوارج لكن المزية حاصلة لان الله تعالى انما وصفهم بالعدالة
لتعظيمهم بالعدالة وتمييزهم عن سائر الامم والظاهر ان كذلك وجب عدالتهم
في الدنيا قال الامام في المحصول لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الارض
وجب ان تقول سيجعلكم امة وسطا وفيه نظر لان الامر الواجب الوقوع في
حكم الواقع **قال** والشيعة عدوه عليه **اقول** الاجماع عند الشيعة
حجة يعول عليها ولكن ليس بحجة من حيث هو اجماع بل لكونه مشتملا على
قول الامام المعصوم اذ عندهم ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم وقد
ثبت وجه التمسك به ذكر في شرح الطوالع و ح فالاجماع مشتمل على قول اهل
كل الامة ومعلوم ان الامة بل هو راسهم ورئيسهم وقول الامام المعصوم حجة وان
لم يكن معصوما فالشيعة انما عولوا على الاجماع لاشتماله على قول الامام المعصوم
لا لكونه حجة من حيث هو **قال** ح قال مالك **اقول** المسئلة الثالثة
في ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة ام لا فقال مالك اجماع اهل المدينة وحدها
حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ
اخبث فكان منفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الخطأ الاجتهادي خبث
والا لم يكن للمجتهد المخطي اجر قال الحنفي واحتج الجمهور بان الدليل الدال
على كون الاجماع حجة لفظ المؤمنين كما في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
ولفظ الامة كما في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذان اللفظان
لا يقتضيان حجية اتفاقهم دون غيرهم ثم قال فان قيل هذا ضعيف
لانه لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية الاجماع
اتفاقهم على عدم الحجية لجواز ان يكون ثمة دليل آخر يثبت حجية اجماع
اهل المدينة وفيما قاله الحنفي نظر اذ القائل بحجية اجماع اهل المدينة
تقرر السؤال هكذا لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على
حجية اجماع اهل المدينة عدم الحجية انما يلزم ان لو لم يكن هنا دليل
دال على حجيته لكن هنا دليل دال عليه وهو الحديث الدال على نفي الخبث
اعني الخطأ عنهم و ح فالتمسك بان الاصل عدم ذكر الدليل باطل ثم قال
ولعل الضعف المشار اليه ان الحديث ورد في جماعة كرهوا الاقامة

حجية اتفاقهم فهو ممنوع اذ لا يلزم عدم دليل آخر لجواز امكان دليلا آخر صح

بالمدينة

بالمدينة وحزنت قرنية ما نقله عن الحمل على نفي الخطأ **اقول** هذه العبارة مشعرة
بان بيان الضعف من مخترعاته وليس كذلك فان الامام ذكره في المحصول
على طريق الايراد على اصل الدليل واجاب عنه بهذه العبارة فلما تقييد المطلق
خلاف الاصل قال الفاضل المراغي ويحتمل ان يكون وجه الضعف هو ان قوله
عليه السلام ينفي الخبث لا يقتضي الدوام فلا يجب ان يكون الخبث منفيا
عنها دائما فلا يجب كون اجماعهم حجة **واقول** لو صح ما ذكره لوجب ان يكون
التمسك باية المشاقة وبقوله لا تجتمع امتي على الضلالة ضعيفا اذ هذان
القولان لا يقتضيان الدوام فلا يجب حرمة المشاقة دائما ولا عدم اجماع
الامة على الضلالة كذلك فلا يجب الاجماع الامة حجة التي لكن التمسك بالاية
والخبر المذكورين من اقوى الدلائل على حجية الاجماع بل الاكثرون دليل
حجية الاجماع منحصر فيهما **قال** وقالت الشيعة **اقول** المسئلة
الرابعة في ان اجماع عترة الرسول وهم اي اجماع علي وفاطمة والحسن
والحسين من عليهم السلام حجة ام لا فالت الامامية والزيدية من الشيعة
ان اجماع العترة وحدهم حجة خلافا للباقين من الائمة وانما ذهبت الشيعة
الى ذلك للاية والحديث اما الاية فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيجب ان يكون اهل البيت
منطهرين عنه واهل البيت علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين عليهم السلام لانه لما
نزلت هذه الاية لف رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي فيكون [illegible]
الحصر مبرأ عن الخطاء فيكون حجة وهو المطلوب واعترض عليه الامام في المحصول وقال
ان ظاهر الاية يتناول الازواج وتذكير ضمير الخطاب في قوله تعالى عنكم وفي قوله فيطهركم
لا يمنع من تناول الاناث بالخطاب فانما يمنع من القصر عليهن فالاية لا تدل على ان
اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتي لا الحصر فيهم
وان سلم فمعارض بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله الست من اهل
البيت فقال بلى ان شاء الله واقول ان الشيعة يروون هذا الحديث هكذا
انها لما نزلت هذه الاية جللهم بعباءة خيبرية ثم قال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فا
ذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا من اهل
البيت فقال عليه السلام لها انك على خير ثم قالوا الجواب عن هذه الشكوك
ان ظاهر الاية وان تناول الازواج لكن لف الكساء عليهم وقوله هؤلاء اهل

اراد

يقتضي ح

قرينة صارفة للاية عن ظاهرها ومخصصة بالعترة لان هذه الصيغة حصر
كما في قولك انما الفقيه زيد لمن يعتقد انك وزيدًا فقيهان
متهمة وسمى السكاكي هذا النوع قصر الافراد وقال يجب فيه ان يكون المخاطب
حاكما حكما مشوبا بصواب وخطاء وانت تطلب تحقيق صوابه و نفي
خطائه بتحقيق قصر الافراد حكمه في البعض وهو صوابه وتنفيه عن
البعض وهو خطاؤه كان المخاطب في هذه الاية يحكم حكما مشوبا بصواب
وخطاء يعني يحكم بان اهل البيت العترة وهو الصواب والازواج منهم وهو
الخطاء فذكر النبي صيغة قصر الافراد ليتحقق حكمه في بعض اي العترة بانهم
اهل البيت وهو صوابه وينفيه عن البعض اي الازواج وهو خطاؤه
واما المعارضة بما روي عن ام سلمة فان كان المروي عنها مرويا على الوجه
الذي رواه الشيعة فظاهر بطلانها وان كان كما رواه غيرهم فذلك
اذ النبي لم يحكم بانها من اهل البيت جزما بل علق كونها من اهل البيت على
مشية الله وهي غير حاصلة فالمذهوب عنهم الرجس من هو من اهل البيت
جزما لا من شك في كونه منهم وفيه نظر واما الخبر فقوله عليه السلام اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فالنبي عليه السلام
جعل العترة قرينة الكتاب تجب موافقتهما في الحجية ونقول اجماع العترة لو كانت
منفكة عن العصمة لو كانت عرضة للخطاء لكان التمسك بهم ضلالا والحق
ان اجماعهم ابعد عن الخطاء من اجماع غيرهم لان اهل البيت مهبط الوحي
والنبي منهم وفيهم فالخطاء عليهم ابعد قال الفاضل المراغي يجب حمل السنة على
الرواية من الكتاب والعترة جمعا بينهما وبين الادلة المانعة لكون اجماعهم
حجة وفيه نظر اذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وايضا يلزم ان
يكون كل خبر مروي عن العترة حجة وكل خبر مروي عن سائر الصحابة لا يكون
حجة كما هو مذهب اهل السنة بهذا قال قال القاضي ابو حازم اقول
المسئلة الخامسة في ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة ام لا قال القاضي ابو حازم من
الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فالرسول اوجب
اتباع سنتهم كما اوجب اتباع سنته ولهذا لم يعتد القاضي ابو حازم
بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت

في بيت مال للعصبات دون الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ قضاءه قال
الفاضل المراغي وفيه نظر لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة فيه على الحصر فيهم
وفيه نظر لان العرف خصصه بالائمة الاربعة حتى صار علمًا لهم كامير المؤمنين
لعلي عليه السلام ذكره الراغب في المحاضرات والحق خلافه لما سلف ان اجماع
الائمة الاربعة ليس بحجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر قالوا
فالرسول امرنا بالاقتداء بهما والامر للوجوب ويلزم ان يكون مخالفهما حراما ولا
نعني بحجية اجماعهم سوى ذلك والجواب ان الحديث موضوع لما بينا في شرح
الطوالع ولو سلم صحته فمعارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فانه يدل على وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست بواجبة قال
يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف اقول اللام في ضابطة نعرف به ان اي حكم ينعقد
عليه الاجماع واي حكم لا ينعقد عليه اذا عرفت هذا فنقول يستدل بالاجماع
الحكم لا يتوقف ثبوت حجية الاجماع عليه كحدوث العالم فانه يجوز اثباته بالاجماع
فان الاجماع غير متوقف عليه اذ امكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف
صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف به حدوث الاجسام وكوحدة الصانع
فانه يجوز اثباتها بالاجماع ايضا فانا قبل العلم بكونه تعالى واحدا امكننا
ان نعلم صحة الاجماع لا كاثباته تعالى اي لا يمكن حكم يتوقف على الاجماع بالاجماع
فان اثباته تعالى لا يمكن بالاجماع لان الاجماع موقوف على الكتاب والسنة
وهما يتوقفان على اثباته تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور
قال الباب الثاني اقول الباب الثاني من الابواب الثلاثة
في انواع الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع
وهو منه وقسم ادخل في الاجماع ليس منه واما القسم الاول فحجيته مذكورة في مسائل
خمس المسئلة الاولى في ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم
احداث قول ثالث ام لا فالاكثر منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان القول
الثالث المحدث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة فان
الائمة اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم يقول بجواز الفسخ بكل واحد منها والبعض
الاخر منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها

دون بعض قول الثالث بجواز احداثه لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه

لموافقة كل من الفريقين في بعض والاول رافع مجمع عليه فلا يجوز احداثه

مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الامة في الجد اذا

اجتمع مع الاخ اذ قيل في الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل ان الميراث

لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث فجريان ثلثه

وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه وهو

المراد بقوله فلا سبيل الى خرقه قيل لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا

سواء كان رافعا لمجمع اولا وذلك لان اهل العصر الاول اتفقوا على عدم القول

الثالث لانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجبوا كل واحد من الفريقين

الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وذلك اجماع منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث

فاحداث القول الثالث مطلقا رافع لاجماعهم قلنا في الجواب عنه اتفاقهم

على القولين كان مشروطا بعدم القول الثالث فلما ظهر القول الثالث

فقد زال شرطه ذلك الاجماع فزال ذلك الاجماع بزوال شرطه وهذا ما ذكرتم في جواز

احداث القول الثالث يرد الاجماع الوجداني اي على الاجماع على القول الواحد وتقريبه

لو قال انهم انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر

القول الثاني فلما ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع فيجوز خلافه قلنا

ذلك جائز لكنهم منعوا من اعتباره اجماعا وليس للمنكر تحكم عليهم بوجوب

التسوية ان صاحب التحصيل اكثر اثبات الاجماع بقول اهل الاجماع و ... د

او لا يعتبر قولهم هذا الا بعد اعتبار الاجماع واعتبار الاجماع على هذا

التقدير بهذا القول قبل اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الامة

لامكان حقيقته ولا يمكن الا عند القولين باطلين اذ الحق واحد و ... يلزم

اجماع الامة على الباطل واجيب عنه بان المحذور هو تخطئة الامة

في قول واحد اجمعوا عليه لا في قولين اذ يجوز خطاء بعضهم في شيء

وخطاء الاخرين في شيء فلم يجتمعوا على ضلالة وفيه نظر لان دليل

عصمتهم عن الخطأ وهو قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة كل

وداد الخفي م

حقيقته م

على قبح الخطأ عنهم مطلقا سواء كان في قول واحد او في قولين اذ لم يذكر الضلالة

بل عرفها فتكون عامة كما عرفت قال اذا لم يفصلوا بين مسئلتين افهل

العلم بين ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان حكموا في المسئلتين

بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم او حكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الاخر

بالتحليل او لم ينقل الينا منهم حكم فيهما فهل يجوز لمن بعدهم التفصيل بينهما ام لا

الاصح منعه بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف ما

ناسب بالاحكام ان الامة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا

فصل بين المسئلتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني او لم ينصوا على ذلك علة

لكنهم اتفقوا بالاتحاد

الجامع بين المسئلتين اي على اتحاد معنى في علة الحكم كتوريث العمة والخالة فان

من ورثهما جعل كونهما من ذوي الارحام علة للتوريث ومن منعهما الارث جعل

ذلك علة للحرمان لم يجز التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رافع لما اجمعوا عليه

اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الصورة الثانية فكذلك اذ اتفقوا على اتحاد

علة الحكم في المسئلتين جاز مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما

فقد خالف ما اعتقدوه الا اي وان لم يكن المسئلتان مما نصوا على اتحاد

مناط الحكم وفي علته كان لم يكن في الامة من فرق بينهما جاز التفصيل

بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة حكم فائدة في الاجماع

يكون موافقا لكل من الفريقين في مسئلة والموافقة في مسئلة لا يوجب عدم المخالفة

له في غيرها والا وجب على من ساعد مجتهدا في حكم مسئلة لدليل مساعدته

في جملة الاحكام وذلك باطل قيل عليه ان الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين

في الحكم بدليل انهم لم يفصلوا فالفصل بينهما مخالفة للاجماع وذلك باطل

قلت لا نسلم ان عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين دعوى

والنزاع لم يقع الا فيه قيل يجوز التفصيل بين المسئلتين مطلقا اذ لو لم يجز

لم يقع لكنه وقع اذ قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر

وفرق بين المسئلتين مع اتحادهما في الجامع وهو الافطار ناسيا قلنا

في الجواب قول الثوري ليس بدليل ولا حجة على غيره فان

شتهما

علة

اتحد بالاتفاق اقول المسئلة الثالثة في انه هل يجوز الاجماع بعد الخلاف ام لا فنقول
يجوز الاتفاق والاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه خلافا للصيرفي لنا على
جوازه انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع لان اجماع الامة على خلافة ابي بكر رضي الله
عنه كان بعد اختلافهم فيها فيكون جائزا احتج الصيرفي بان الاختلاف
الاول اجماع منهم على جواز الاخذ باي واحد من القولين والاتفاق بعده ينافي
ذلك الاجماع فلو جاز وقوعه يلزم نسخ الاجماع وانه باطل وهو المراد من قوله له
ما سبق اي للصيرفي على امتناعه ما سبق في باب النسخ من امتناع نسخ الاجماع وجوابه
ان الاجماع الاول على الاخذ باي قولين كان مشروطا بعدم الوفاق على
قول فلما زال شرطه بحصول الوفاق عليه زال ذلك الاجماع لزوال شرطه ولما كان
الجواب انما يعلم مما سبق لم يتعرض له قال الاتفاق على احد قولي الاولين
اقول المسئلة الرابعة في ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول اجماع علم ص
ام لا فنقول اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين اي اهل العصر الاول
كاتفاق التابعين على حرمة بيع ام الولد واجماعهم على حرمة نكاح المتعة بعد
استقرار خلاف الصحابة في المسئلتين اجماع وحجة خلافا لبعض المتكلمين وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية لنا على ان هذا الاتفاق اجماع وحجة هو ان هذا
الاتفاق سبيل المؤمنين وذلك ظاهر وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه
لما مر في بيان حجية الاجماع فيكون هذا الاتفاق واجب الاتباع وهو المطلوب
فان قيل اثبات هذا الحكم المختلف فيه بعد الاتفاق رد للخلاف والتنازع الى الاجماع
ورد التنازع اليه غير جائز لان الرد اليه رد الى غير الكتاب والسنة
لكون الاجماع غيرهما والرد الى غير الكتاب والسنة غير جائز لقوله تعالى فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اي الى الكتاب والسنة لا الى الاجماع قلنا في الجواب
زال شرط وجوب رد النزاع الى الكتاب وذلك لان الوجوب رد النزاع
الى الكتاب مشروط بوجود التنازع فلما زال الشرط وهو النزاع بين
اهل العصر الثاني زال مشروطه وهو وجوب الرد الى الكتاب فان قيل لو
كان اتفاق اهل العصر الثاني لاحد قولي اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق
التابعين على احد قولي الصحابة حجة وذلك ظاهر ولو كان حجة لكان الاخذ

بقول

بقول الفريق الثاني من الصحابة ضلالا لانه مخالفة لما وجب اتباعه لكنه
اهتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا في الجواب
ان الخطاب كان مع عوام الصحابة لان الخطاب انما يكون مع الحاضرين والحاضرون
هم الصحابة وح لا يجوز ان يكون مع مجتهديهم لان المجتهد لا يجوز له الاقتداء
بغيره فتعين انه كان مع عوام الصحابة واذا انقرضوا لم يكن اهل العصر الثاني
من عوامهم ولا خواصهم مخاطبين بذلك الحديث فان قيل اختلاف العصر الاول
اجماع منهم على التخيير بين القولين اي على جواز الاخذ بكل واحد منهما والاتفاق
على احد القولين يخالف هذا الاجماع فيكون باطلا قلنا في الجواب انا نمنع ان
اختلاف العصر الاول على القولين اجماع على التخيير بين القولين اي على الاطلاق
وهو المراد بقوله ممنوع فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة والتي سبقت
قلت الفرق بين هذه المسئلة والسابقة ان الوفاق في السابقة حدث بعد
تردد اهل الاجماع فيه حال الفكر وفي هذه حصل بعد استقرار الخلاف
قال اذا اختلفوا اقول المسئلة اهل العصر اذا اختلفوا في حكم وانقسموا الى
طايفتين ثم مات اهل احدى الطائفتين منهم هل يصير قول الباقين حجة ام لا فيه خلاف
والمختار انه يصير قول الباقين حجة لكون قول الباقين قول كل الامة وقول
كل الامة حجة لما مر وكذا القول اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير القول نسخه
الثاني حجة قال اذا قال البعض اقول المسئلة في القسم الثاني من انواع
الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا اعني ما ادخل في الاجماع وليس منه اذا عرفت
هذا فنقول اذا قال بعض اهل العصر قولا وحضر الباقون وسكت الباقون وما انكروه
فليس باجماع ولا حجة عند الشافعي وهو المختار وقال ابو علي الجبائي انه
اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم الجبائي هو حجة ولكن ليس
باجماع لنا على حقية مذهب الشافعي وهو انه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت
يحتمل وجوها سوى الرضى لانه ربما سكت للتوقف لكونه في مهلة النظر بعد
او سكت لخوف لحوق الذل وعدم النفاذ شايبة سبب الانكار كقول ابن عباس
رضي الله عنه هيبة [illegible] انه كان مهيبا او سكت لتصويبه كل مجتهد فلا يرى فرضا [illegible] للتصويب
او لوجوه اخرى ما اورده في المحصول وتركها المصنف واذا احتمل السكوت

نعم للهاد كاستقرار الرضا لعلم انه لايدل على الرضا قطعا ولا ظاهرا وهذا
معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول قيل ان الناس مجمعون بالقول
المشهور المنتشر فيما بين الصحابة فلم يعرفوا له مخالف فدل ذلك على انه حجة والا لما عملوا
به وهذا دليل على انه علم الاجماع وجوابه من وجهين احدهما المنع اى لا نسلم ان
جميع الناس تمسكوا به من غير نكير وثانيهما ان هذا الدليل عند التحقيق اثبات
شى بنفسه لانكم تمسكتم فى بيان حجية الاجماع السكوتى بالاجماع السكوتى واثبات شى
بنفسه غير جائز وفيما ذكره المصنف نظر لانه تمسك فى كثير من المسائل السابقة بالا
جماع السكوتى والحق ان الاحتمالات المذكورة القادحة فى حجيته بعيدة الوقوع
فى عهد الصحابة لقوة دينهم وورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع السكوتى الواقع وشهرته
فى عهدهم حجة قال فرع اقول بعد ما فرغ القول بالاجماع السكوتى
ان حكم هذا الحكم تابع لحكمه اذا عرفت هذا فنقول قال بعض الائمة فى امر يعم به الحاجة
والبلوى اذا اشتهر ولم يسمع خلاف ذلك القول فهو كقول البعض بحضرة الباقين
وسكوت الباقين عنه لان الامر لما كان مما يعم به البلوى والحاجة فلابد من علم البا
قين به وحينئذ لم يظهر منهم خلافه علم انهم رضوا به فثبت الاجماع السكوتى وفيه
ما فيه وان لم يكن مما يعم به البلوى اوكان ولم ينتشر لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال
ذهول البعض عنه ويحتمل ان يكون للذاهلين فيه قول فلا يحصل الاجماع

قال الباب الثالث فى شرائطه اقول المصنف جعل هذا الباب مشتمل على مسائل منها
ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف تحققه عليه فلاجل ذلك جعله
من شرائطه والعجب ان ما لا يتوقف عليه الاجماع كيف يكون شرائطه فلعل مراده
ان ما يتوقف عليه هو الاجماع تبيين انه من شرائطه وما لا يتوقف عليه تحققه تبيين
انه ليس من شرائطه اذا عرفت هذا فنقول الباب الثالث فى شرائط الاجماع
وفى هذا الباب مسائل مسئلة الاولى شرط الاجماع ان يكون فيه قول كل عالم ممكن
من الاجتهاد فى ذلك الفن مثلا المعتبر فى مسائل اصول الكلام المتكلمين
وفى مسائل الفقه المتمكن من الاجتهاد فيها فلا عبرة بالمتكلم فى الفقه من حيث

هو متكلم ولا بالفقيه فى الكلام من حيث هو فقيه بل من يتمكن من الاجتهاد فى
باب من ابواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه فى ذلك الباب دون غيره ولا
يعتبر بالفقيه الحافظ للاحكام غير المتمكن من الاجتهاد والاصولى المتمكن من
الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه ووفاقه معتبر لانه متمكن
من الاجتهاد ولان الاصولى هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب اعتبار قوله
على غيره وانما قلنا ان المعتبر فى الاجماع قول كل عالم ذلك الفن اما اعتبار قول
عالمى ذلك الفن فلان ~~الفاسق مطلقا الى فى ذلك~~ ولان قول غير العالم فى ذلك الفن قول
العامى فى ذلك الفن لان غير العالم فى ذلك الفن اما عامى مطلقا او فى ذلك الفن ولان
~~قول غير العالم فى ذلك الفن قول العامى~~ واما ما كان يكون عاميا فى ذلك الفن
~~لان غير العالم فى ذلك~~ وقول العامى قول فى الدين بغير دليل فيكون خطاء
معلوم ان قول علماء ذلك الفن دونهم ايضا خطاء فيلزم اجتماع الامة على الخطاء
وهو باطل لما عرفت واما وجوب ان يكون قول كل عالمى ذلك الفن فلانه لو خالف
واحد منهم مجتهدى ذلك الفن لم يكن اتفاق سائر العلماء ذلك الفن حجة لان اهل
الاتفاق حينئذ لم يكن سبيل كل المؤمنين وهذا ظاهر فلا يجب اتباعه لان الواجب
اتباع سبيل كل المؤمنين لا اتباع سبيل بعضهم فان قلت سبيل كل عالمى ذلك الفن
ليس سبيل المؤمنين كلهم للامة لعدم انحصار الامة فيهم حتى يجب اتباعه قلت
يجب لان دليل الاجماع دل على ان المعتبر قول كل الامة خرج منه قول العامى لما ذكرنا
من الدليل فبقى المعتبر قول كل المجتهدين فصار سبيلهم سبيل كل الامة قال ابو
الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبرى وابو بكر الرازى يجوز مخالفة
الواحد والاثنين لان الوارد فى كلامه لفظ المومنين والمومنون يصدق على الاكثر كما يقال
فى البقرة انها سوداء باعتبار الغلبة وان كان عليها شعرات بيض ومخالفة
واحد لا ينافي كونه سبيل المومنين قلنا فى الجواب انما يصدق المومنون على الاكثر
مجاز لانه صيغة جمع معرف فيكون حقيقة فى الاستغراق كما عرفت ومجازا
فى غيره والاصل عدم المجاز قالوا قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل على وجوب
اتباع الاكثر فيكون اجماع الاكثر حجة قلنا فى الجواب عنه ان المراد من السواد الاعظم

لكل الامة دون اكثرها لان الارادة اكثر الامة من هذا الحديث يوجب عدم
الالتفات الى مخالفة الثلث اذ الباقي هو اكثر الامة لكن لم يذهب اليه احد
من العلماء بل ينبغي النصف اذا نقص عن النصف لا اخر بواحد غير ملتفت
اليه قال لا بد له من سند اقول المسئلة في بيان شرط الفرع من شرائط
الاجماع وهو انه لا بد للاجماع من سند اي من دليل او امارة يبتني عليه
الاجماع ويستند اليه وانما قلنا ذلك لان الفتوى في الدين بغير دليل
او امارة خطأ لكونه قولا بالتشهي فلو اتفقوا على حكم بغير سند لكانوا
مجتمعين على الخطاء وذلك يقدح في الاجماع فان قيل عليه لو كان للاجماع سند
اغنى عن السند فالسند هو الحجة لا الاجماع وان لم يكن فلا فايدة فيه قلنا
في الجواب عنه لا نسلم ذلك بل يحصل من دليلين اذ كان الحكم واذن فايدة
الاجماع كشفه عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث
عن كيفية دلالته على المدلول قبل الاجماع لا عن دليل واقع لانهم اجمعوا
بيع المراضاة اجماعا بلا دليل قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الاجماع منعقد
في هذه الصورة بلا دليل غايته انهم تركوا نقل الدليل استغناء بالاجماع
عنه ولا يلزم من عدم نقل الدليل عدمه قال الصحيح انه يجوز اقول
هاتان المسئلتان فرعان على ان الاجماع لا ينعقد الا عن سند الفرع الاول
يجوز انعقاد الاجماع عن الامارة كما جاز انعقاده عن الدليل خلافا لمحمد بن
جرير الطبري وطايفة وانما قلنا ذلك لان الامارة مبتداء الحكم الشرعي
الى اثبات الاحكام كالدليل فجاز ان يصير سند الاجماع قيل عليه ان الاجماع
منعقد على جواز مخالفة الامارة فلو كانت سندا للاجماع لم يجز مخالفتها
اذ لو جازت لجاز مخالفة الاجماع لكونه متفرعا عليه لكن لا يجوز مخالفة
الاجماع تامة قلنا في الجواب ان جواز مخالفة الامارة انما كان قبل
انعقاد الاجماع ~~على جواز مخالفتها ممنوع قيل اختلف في كون الامارة~~ عنها
اي قبل ان يصير سندا له اما بعد ان صارت سندا للاجماع فانتفى الاجماع
مخالفتها ممنوع قيل اختلف في كون الامارة حجة ... لا يمكن ان يصير

سند الا المتفق عليه لعني الاجماع لانا نحن لم نعتقد حجيتها من اهل الاجماع لا نقول بعضها
قلنا في الجواب ان ما ذكرتم منقوض بعموم النص وخبر الواحد فانه جاز ان يكون
كل منهما سندا للاجماع بالاتفاق مع ان كلا منهما مما اختلف في حجيته الفرع
الثاني ان الاجماع الموافق لحديث لا يجب ان يكون منه لما اذا كان الاجماع موافقا
لمقتضى حديث فلا يجب ان يكون انعقاد ذلك الاجماع من ذلك خلافا لابي عبد الله البصري
لنا ان تمام الدلايل الكثيرة على مدلول واحد جايز وجاز ان يكون ذلك الاجماع
من غير ذلك الحديث بل من حديث اخر قال لا يشترط انقراض المجمعين اقول
المسئلة الثالثة في بيان ان انقراض عصر المجمعين غير معتبر في الاجماع خلافا لبعض
الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك فيقول لا يشترط في انعقاد الا
جماع انقراض عصر المجمعين لان الدليل على حجية الاجماع وهو قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الخطاء قام على حجية الاجماع بدون اشتراط انقراض العصر لانه يدل على
امتناع اجماعهم على الخطاء ولو في لحظة ولعدة مطلقا غير مقيد بانقراض العصر قيل
عليه وافق الصحابة علي عليه السلام في منع بيع المستولدة ثم رجع عن ذلك لان عليا
سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان رايي ورأي عمر ان لا يبعن والان رايت
بيعهن فقال ابو عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحده فدل قول
ابو عبيدة على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط
انقراض العصر اذ لو لم يشترط لم يجز الرجوع عنه وذلك ظاهر ورد بانا
لا نسلم حصول الاجماع على عدم جواز بيع المستولدة اذ غايته ان يكون رايه
موافقا لبعض الصحابة لا لكلهم ويدل عليه قوله رايي ورأي عمر وقول ابي
عبيدة رايك في الجماعة لا يدل على الاجماع بل على الجماعة وبينهما فرق ظاهر قال
لا يشترط التواتر اقول المسئلة الرابعة في عدم اشتراط التواتر في نقل
الاجماع لا يشترط التواتر في نقل الاجماع بل الاجماع المروي بطريق الاحاد كا مجتم
المروي بطريق التواتر لان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز
بمعلومه قياسا على السنة وهو المراد بقوله كالسنة قال ادعا رضه نص
اول اقول المسئلة الخامسة في ... حكم الاجماع الذي عارضه نص فنقول

قياس العكس عنه لكون القياس لفظا مشتركا بينهما فانه لو حد بالعين و
الباصرة حد تخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وان
اشتركا في الاسم واما النقض بخروج قياس التلازم والقياس الاقتراني
عن هذا الحد فلا يضرنا اذ المحدود لنا هو القياس باصطلاح الاصوليين ونحن
لا نسميهما قياسا في هذا الاصطلاح وانما يطلق لفظ القياس عليهما في عرف
المنطقيين اذ القياس في عرفهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه
لذاته قول اخر وما يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا قال
وفيه ابواب اقول وفي هذا الكتاب ابواب لان الكلام اما ان يكون في بيان
حجيته او في بيان اركانه فافرد لكل منها بابا وقدم بيان الحجية على بيان
الحجية لكان السبب اذ بيان الشيء اولى بالتقديم من بيان احكامه اذا عرفت هذا
فنقول الباب الاول في بيان ان القياس المعرف بالتعريف المذكور حجة في الفروع
منقول المختار ... انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال القفال من الاشاعرة وابو الحسين
البصري من المعتزلة يجب العمل به عقلا او وجب سمعا وقال القاشاني والنهرواني
لو كانت العلة منصوصة صريحا او ايماء او كان الفرع بالحكم اولى من الاصل
به كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف نعمل بالقياس والا فلا واما داود
انكر التعبد بالقياس في الاحكام الكلية التي يمكن التنصيص عليها و صح
واحال الشيعة العمل بالقياس مطلقا اي في الشرائع واحاله النظام
في شرعنا وقال مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات
وذكر منع القياس استدل اصحاب المعتزلة والاشاعرة على ان العمل بالقياس
واجب شرعا بوجوه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والمعقول وانما انحصرت
ادلة هذه المسئلة في هذه الاربعة لان الدليل اما ان يكون معقولا او مشروعا
والمشروع اربعة كما عرفت في صدر الكتاب لكن لما لم يمكن اثبات القياس

بالقياس لامتناع اثبات الشيء بنفسه انحصرت الادلة الشرعية في اثبات هذه
المسئلة في الثلاثة الباقية بعد فانحصرت الادلة الدالة على هذه المسئلة في الاربعة
المذكورة الوجه الاول التمسك بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الا
بصار وجه التمسك به ان يقال القياس مجاوزة عن حكم الاصل الى حكم الفرع وذلك حكم
هو والمجاوزة عن شيء الى غيره اعتبار لانه مشتق من العبور والعبور حقيقة
في المجاوزة بالنقل والاستعمال اما النقل فمذكور في كتب اللغة واما
الاستعمال فلانه يقال عبرنا النهر اي جاوزناه ويقال المعبر الذي هو موضع العبور
عليه مجاز والعبرة للدمعة التي جاوزت الجفن وعبر الرؤيا اي جاوزها الى
بيان زجرها فالقياس اعتبار والاعتبار فالقياس مامور به في قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان قوله فاعتبروا امر بالاعتبار فالقياس مامور به واذا
كان مامورا به كان واجبا لما ثبت ان الامر للوجوب فيكون حجة وهو
المطلوب فان قلت المعنى بكون القياس حجة وجوب العمل به الذي لم يلزم
من هذا الدليل لا وجوبه الذي لزم منه قلت لا فرق بينهما لان خبط
اذ وجوب القياس عبارة عن وجوب اثبات الاحكام الشرعية في بعض الصور
لاشتراكه ببعض الصور في علتها ولا معنى لوجوب العمل به الا هذا
لا فرق بينهما فان قيل لا نسلم ان المراد من الاعتبار المذكور في القياس ولا
نسلم في بيانه ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة ممنوع اذ لا يقال للمقايس في الا
حكام الشرعية انه معتبر ... تعالى ان في ذلك لعبرة
لاولي الابصار قول السعيد من اعتبر بغيره سلمناه انه حقيقة في المجاوزة
لكن شرط حمل اللفظ على حقيقته عدم المانع منه وههنا وجد المانع من الحمل
على الحقيقة وهو عدم تناسب اخر الاية صدرها فانه لو حمل على المجاوزة
التي هي القياس صار معنى الاية هكذا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

او تعارض الاجماع نص من كتاب او سنة فلا يخلو من ان يكون احدهما قابلا
للتاويل يمكن به الجمع بينهما اولا فان كان اول القابل للتاويل بينهما جمعا
بين الدليلين كما اذا كان احدهما خاصا والاخر عاما فيأول العام بتخصيصه بالخاص
او كان كل منهما خاصا فيحمل احدهما على الحقيقة ويأول الاخر ويحمل على المجاز
وان لم يكن شيء منهما قابلا للتاويل تساقطا لان احدهما وقبول الاخر ترجيح ردم
من غير مرجح قال الكتاب الرابع في القياس اقول الكتاب الرابع
من الكتب السبعة التي كثر هذا المختصر عليها في القياس والقياس في اللغة
قد يجي بمعنى التقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقد يجي بمعنى
المساواة يقال قاس النعل بالنعل اذا حاذاه فساواه وتقدير الشيء بالشيء وتسويته به
يقتضي امرين فان قلت لو كان القياس في اللغة ما ذكرتم لوجب ان يتعدى
بالباء كما في مستشهدكم لكنه يتعدى بعلى اذ يقال قاس الفرع على الاصل ولا يقال
قاس الفرع بالاصل قلت الاصل فيه ان يتعدى بالباء لكن انما قيل في الشرع
قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين وفي الاصطلاح عبارة
اي بناء مسئلة على مسئلة
عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت فقولنا
اثبات حكم المراد من الاثبات القدر المشترك بين العلم والظن والاعتقاد على معنى
انه قد يكون اثباتا علميا او ظنيا او اعتقاديا ومن الحكم القدر المشترك بين
الايجاب والسلب واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل يحكم بان حار
مثل حار آخر حكما اوليا وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وذلك النظر
المشهور والمراد بالمعلوم متعلق العلم والظن والاعتقاد فان الفقهاء بل
الحكماء يطلقون المعلوم عليه وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الصحيح
وهو ما يكون الجامع فيه علة الحكم في نفس الامر والقياس الفاسد وهو ما
يكون الجامع فيه علة الحكم في نظر القياس دون الواقع وهذا التعريف اولى
من التعريف الذي ذكر ابو الحسين البصري وان استخرجه الامام منه وهو
ان القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاستوائهما في علة الحكم عند المجتهد

لانه

لانه زاد فيه لفظ المثل لان تحصيل عين حكم الاصل في الفرع متعذر بخلاف تحصيل مثله
واورد عليه ان الاصل والفرع للعلوم لئلا يلزم الدور فيشمل ما يكونان وجوديين او عدميين
واورد المثبت بدل المجتهد ليعم المفتي والمجتهد فان قيل هذا الحد غير جامع
لخروج قياس العكس وقياس التلازم وقياس الاقتراني عنه اما خروج قياس
العكس عنه فلانكم اشترطتم في القياس تماثل الحكمين لكن الحكمان غير متماثلين
فيه لكونه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في معلوم اخر لافتراقهما في علة كما في
قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فانها
لما لم تكن شرطا في صحة الاعتكاف لم تجب فيه بالنذر فالمطلوب في الفرع اثبات
كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون الصلوة شرطا
له فحكم الفرع ليس مثلا لحكم الاصل بل نقيض له وايضا افترقا في علة الحكم لان
العلة التي لاجلها لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة
النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر
اجماعا واما خروج قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي وخروج القياس
الاقتراني عنه فظاهر قلنا في الجواب عنه ان ما سميتموه قياس العكس فهو
بالحقيقة قياس تلازم والقياس في بيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى ان نقول
لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر واللازم باطل
اجماعا فكذا الملزوم بيان الملازمة هو ان ما لا يكون شرطا للشيء لا يصير شرطا له
بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تصر شرطا له بالنذر
فهذا قياس الطرد لا قياس العكس والتماثل الحكمين حاصل على تقدير عدم شرطية
الصوم بكون المأخوذ في تعريف القياس اعم من المثل في الواقع او على
التقدير هذا ما قرره الامام في المحصول واما الامدي فقد اجاب عنه
في الاحكام بان الحد انما هو قياس الطرد ولا ينتقض بالخروج

المومنين فقيسوا الاثرة بالبر وهو كلام ذكيك ايليقياسات درع التكلم به
وما اذا وجد للمانع الحمل عليه بل الاتعاظ لكونه مناسبا لسياق الاية قلنا في الجواب بل الكلام
عنه المراد من الاعتبار دلالة الاية القدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو
نفس المجاوزة اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال النفس لما بينا ان
الاعتبار حقيقة فيها ونحن لا يلزم عدم مناسبة الاية صدرها فان قيل سلمنا ان
المراد من الاعتبار المذكور في الاية نفس المجاوزة التي قدر مشترك بين القياس
والاتعاظ لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك بينهما وجوب القياس الذي
انتم في بيانه لان القدر المشترك بينهما كلي وكل من الاتعاظ والقياس جزئي
له والدال على الكلي لا يكون دالا على الجزئي اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من
الدلالات الثلث كما بين في موضعه فلا يثبت مطلوبكم قلنا في الجواب عنه بل سلمنا
ان الدال على الكلي من حيث هو دال عليه لا يدل على المجاوزة ههنا على جميع الجزئيات
لكونه لحوق العموم الجزئي لكن لم لا يجوز ان يدل عليه بقرينة ملحقة كما في هذه
الصورة فان الاعتبار دال على المجاوزة ههنا على جميع الجزئيات بقرينة لحوق العموم دالة
به وهو جواز الاستثناء منه فان جواز الاستثناء دليل العموم كما مر والقياس
من جملة الجزئيات لما عرفت فيكون دالا عليه قال الحجي ولقائل ان يمنع هذا الجواب
بان صحة الاستثناء مشروطة بثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات
والخصم ان يمنع صحة الاستثناء ما لم يثبت ان الامر بها امر بالجزئيات والجواب
عنه ان صحة الاستثناء ظاهرة في هذه الصورة اذ لو قال اعتبروا الا
عن الاعتبار الفلاني لا يخطئ لغة وصحة الاستثناء معيار العموم ما ثبت في باب
العموم ولا حاجة الى ثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات او على كون صحة
الاستثناء معيار العموم سوانا اذا ترددنا في عموم لفظ نعتبر فيه الا
ستثناء فان صح منه علمنا عمومه والا فلا فاذا علم ان صحة الاستثناء يكفي في

العلم

بالعموم فان قيل ما ذكرتم من الدلالة على ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة لكونها ما
خوذة من الاشتقاقات التي لا يفيد الا التقييد ظنية ومسألة حجية القياس علمية
فلا يجوز اثباتها بها قلنا في الجواب عنه ان المسألة وان كانت علمية لكن
المقصود منها العلم بوجوب العمل فيكفي فيها الظن لما عرفت مرارا من انه و
سيلة الى العلم بوجوب العمل قال الوجه الثاني اقول الوجه الثاني
من الوجوه الاربعة التمسك بالسنة وهو خبر مشهور روي انه عليه السلام لما بعث
معاذا وابا موسى الاشعري قاضيين الى اليمن قال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم فقالا
نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال اصبتما
صوبهما الرسول عليه السلام في العمل بالقياس وتصويب الرسول عليه السلام اياهما
في العمل به دليل على كونه حجة وفيه نظر فان ما ذكرتم من التصويب انما يدل على جواز
العمل بالقياس لا على وجوبه وانتم في بيان ذلك فان قيل ما ذكرتم من العمل
بالقياس انما كان جائزا في عهد النبي قبل استقرار الشرع وكمال الدين اذ لم يكن
النصوص وافية بجميع الاحكام واما بعد كمال الدين ونزول قوله تعالى اكملت لكم
دينكم فالعمل بالقياس متعذر لوجود النص على جميع الاحكام لان الدين انما يكون
كاملا ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه قلنا في الجواب عنه ان المراد بالكمال الدين تقعيد
اصول المسائل الدين لا بيان جميع الفروع لعدم النص على جميع الفروع قال التحر
الوجه الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه اقول الوجه الثالث من الوجوه الاربعة الدالة
على حجية القياس التمسك بالاجماع وتقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه فيكون
حجة اما انه مجمع عليه فلان عدة من الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس
عملوا بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم الباقون في ذلك وكل ما كان كذلك كان
مجمعا عليه فالقياس مجمع عليه اما عمل الصحابة فلانهم قالوا ان ابا بكر قال بالرأي
لانه قال في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد وكل من قال
بالرأي قال بالقياس لان الرأي هو القياس اجماعا فكان ابو بكر قائلا بالقياس

امراه

و ان عمر با موسى الاشعرى فى عهده بالقياس لما روى عنه انه كتب اليه
فى رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وهذا صريح
فى القول بالقياس والراى ونقل عنه انه قال فى الجد اقضى برايى وقد عرفت
ان الراى هو القياس و ان عثمان قال لعمر فى بعض الاحكام ان اتبعت رايك
فرايك رشيد وان تتبع راى من قبلك فنعم الراى وان عليا قال اجتمع رايى
وراى عمر فى ام الولد على ان لا تباع وقد رايت الان بيعهن وان ابن عباس
قاس الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة و انكر على زيد بن ثابت قوله الجد لا
يحجب الاخوة فقال الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا واذ ليس مراده التسمية فان الجد لا يسمى ابا لغة بل تشبيه الجد
بابن الابن فى الحجب وذلك هو القياس واما عدم انكار الباقين عليهم
فلان هولاء الصحابة الشرع نفيا واثباتا فلو انكر احد منهم هولاء انما يلحق
بالقياس والراى فى هذه المسايل من عظايم علماء الصحابة والقياس
اصل عظيم فى الشرع نفيا واثباتا فلو انكر احد منهم عليهم لنقل ذلك الانكار
الينا لانهم نقلوا الاختلاف فى الفروع كاختلافهم فى الجد مع الاخوة فلان
خلاف فى الاصول العظيمة اولى بالنقل وحيث لم ينقل الينا علم انه
لم يوجد فثبت ان علماء الصحابة قالوا بالقياس فلم ينكر احد عليهم و اما ان
عمل ما كان كذلك كان مجمعا عليه فلان عدم انكارهم دال على انعقاد اجماعهم
على صحة العمل به لان سكوت الصحابة الذين كانوا يتقاضون بالحق ولا يمنعهم
عنه رغبة ولا رهبة عن الانكار عليه دال على انهم رضوان الله و اذا كان العمل
بالقياس مجمعا عليه كان القياس حجة وهو المطلوب فان قيل هولاء العلماء
من الصحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس فقد ذموا الراى والقياس
ايضا ونقل ذكر الذم الينا اما الذم الاتى فلما روى عن ابى بكر رضى الله عنه

رضى الله عنه لما سئل عن الكلالة قال اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى
كتاب الله برايى وعن عمر رضى الله عنه انه قال اياكم واصحاب الراى فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراى فضلوا واضلوا
واما ذم القياس فلما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما
المكايلة قال المقايسة وعن القاضى انه كتب الى شريح وهو قاضى من قبله اقض

[illegible]

...اياكم واصحاب الراى ذم من
ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا شك ان العمل به مشروط بعدم النصوص
ومن قوله اياكم والمكايلة المقايسة والتخمين فى قدر المبيع كما فى المزابنة لا القياس
القياس مطلقا وكتابة الى شريح ليس بنص فى ذم القياس ومن قول عثمان
وعلى انه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد منه التنبيه على انه ليس كل ما اتت
به السنن على مقتضى القياس ومن قول ابن عباس يذهب قراؤكم اى اعوج

بما فى كتاب الله
فان جاءك ما ليس
فيه فاقض بما فى
رسول الله فان جاء
ما ليس فيهما فاقض

امراء

و ان عمر ابا موسى الاشعری فی عهده بالقیاس لما روی عنه انه کتب الیه
فی رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظایر وقس الامور برایک وهذا صریح
فی القول بالقیاس والرای ونقل عنه انه قال فی الجد اقضی برایی وقد عرفت
ان الرای هو القیاس وان عثمان قال لعمر فی بعض الاحکام ان اتبعت رایک
فرایک رشید وان تتبع رای من قبلک فنعم الرای وان علیا قال اجتمع رایی
ورای

[illegible]

... ان ...
عنه رغبة ولا رهبة عن الانکار علیه دال علی انهم رضوان الله واذا کان العمل
بالقیاس مجمعا علیه کان القیاس حجة وهو المطلوب فان قیل هولاء العملی(?)
من الصحابة الذین نقلتم عنهم العمل بالقیاس فقد ذموا الرای والقیاس
ایضا ونقل ذکر الذم ایضا اما ذم الرای فلما روی عن ابی بکر رضی الله

رضی الله عنه لما سئل عن الکلالة قال ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی
کتاب الله برایی وعن عمر رضی الله عنه انه قال ایاکم واصحاب الرای فانهم
اعداء السنن اعیتهم الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرای فضلوا واضلوا
واما ذم القیاس فلما روی عن عمر رضی الله عنه انه قال ایاکم والمکایلة قیل وما
المکایلة قال المقایسة وعنه ایضا انه کتب الی شریح وهو قاضی من قبله اقض

بما فی کتاب الله فان جاءک ما لیس فیه فاقض بما فی سنة رسول الله فان جاءک ما لیس فیهما فاقض

بما اجمع علیه اهل العلم فان لم تجد فلا علیک ان لا تقضی وعن عثمان وعلی رضی الله عنهما
انهما قالا لو کان الدین بالقیاس لکان المسح علی باطن الخف اولی من
ظاهره وعن ابن عباس انه قال یذهب قراؤکم وخیارکم ویتخذ الناس رؤساء
جهالا یقیسون الامور برایهم وعنه ایضا انه قال اذا قلتم فی دینکم بالقیاس
احللتم کثیرا مما حرم الله وحرمتم کثیرا مما احل الله وعنه انه قال ایاکم والمقاییس
فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاییس وکذا روی عن غیرهم انکاره کما روی عن
ابن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرای سنة فتثبت بهذه الروایات
واثبات تصریح الصحابة بانکار الرای والقیاس فلا یکون العمل بالقیاس
مجمعا علیه قلنا فی الجواب عنه مجملا ان هؤلاء الذین نقل عنهم الذم هم الذین
قالوا بالعمل به کما صرحتم فی هذا الاعتراض به فلا بد من التوفیق بین النقلین بان
یقال انما انکروا العمل بالقیاس حیث فقد شرائطه وقالوا به حیث اجتمع الشرائط
المعتبرة وفی الجواب عنه مفصلا ان المراد من قول ابی بکر ای سماء تظلنی الخ
الی القوم تفسیر القرآن بالرای الذی هو منهی لقوله فی کتاب الله اذ لا مجال
للعقل فیه بخلاف الفروع ومن قول عمر رضی الله عنه ایاکم واصحاب الرای ذم من
ترک الاحادیث وعمل بالقیاس ولا شک ان العمل به مشروط بعدم النصوص
ومن قوله ایاکم والمکایلة المقایسة والتخمین فی قدر المبیع کما فی المزابنة لا القیاس
لا القیاس مطلقا وکتابته الی شریح لیس بنص فی ذم القیاس ومن قول عثمان
وعلی انه لو کان الدین بالقیاس والمراد منه التنبیه علی انه لیس کل ما ثبت
بالسنن علی مقتضی القیاس ومن قول ابن عباس یذهب قراؤکم الی اعوم

حیثم

اجمع الرأي المجرد عن اعتبار ان اجمع ومن قوله لا يحكم والقايس عدم
جواز القياس في اصول الدين كاثبات الواجب بدليل قوله انما
عبدت الشمس والقمر بالمقاييس دون الفروع ومن قول ابن عمر ذم
من ترك السنة طارئا وجعل الرأي ملاك امر الدين والظن ترجيح هو
الروايات المفهمة للذم على الروايات الموجبة للعمل لان (المقتضية)
انكارهم فيها صريح وقولهم به ليس بصريح قال الوجه الرابع
اقول الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس
التمسك بالدليل المعقول وتقريره انا سنبين في الباب الثاني من
هذا الكتاب ان القياس لا بد له من اصل ومن علة موجودة فيه يضاف
حكمه اليها ومن فرع يوجد علة حكم الاصل فيه فمعرفة القايس يفيد
ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع وحينئذ يحصل الظن بالحكم في الفرع لوجود
ما ظن عليته فيه وح يلزم الجزم بثبوت الحكم في الفرع لان حكم الفرع
اذا كان مظنونا كان نقيضه وهو عدم الحكم فيه موهوما والنقيضان
لا يمكن العمل بهما ولا اجتماعا ولا الترك لهما ولا ارتفاعا والعمل بالمرجوح
وهو العدم الموهوم مع وجود الراجح هو الظن بوجوده فيه ممتنع اذ ليس
من شان العاقل ذلك فتعين العمل بالظن بوجود الحكم فيه الراجح [illegible]
وهو المطلوب فان قيل لو كان العمل واجبا لوجب على القاضي الحكم
بقول شاهد واحد وعلى خبر الزنا وشاهد فيه اذا غلب على ظنه صدقه
او صدقهما وعلى من ظن صدق المدعي تصديقه قلنا في الجواب عنه
ان المدعي هو ان العمل بالظن فيما لا يقتضي القاطع خلافه واجب
كالقياس وما ذكرتم من الصور فالقاطع يدل على عدم جواز العمل فيها
فلا ترد نقضا قال احتجوا بوجوه اقول احتج النافون
بعدم حجية القياس في الشرع على مطلوبهم بوجوه ستة الكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول والمركب من
الحفا

وما يوجد ظن تعليل حكم الاصل بعلة توجد في الفرع صح

عدم

من المعقول والمنقول والحصر فيها ظاهر لان الدليل على حجية القياس اما ان يكون نقليا
صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول اما ان يكون كتابا او سنة او اجماعا
انما يفيد لو امكن معرفة اهل الاجماع وما امكن معرفتهم لانتشار اهل بيت
النبي والصحابة لكون اكثرهم منتشرين في مشارق الارض ومغاربها فلا يمكن
معرفتهم كما عرفت ثم انحصرت ادلة القياس في السنة الوجه الاول التمسك
بالكتاب واورد المصنف منه ايات احدها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله يدل على ان العمل بالقياس منهي عنه لكونه تقدما بين يدي الله ورسوله ثم
قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يدل ايضا على عدم جواز العمل بالقياس
لان العمل به قول بالظن الذي غير العلم فيكون قولا بما لا يعلم ثم قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم والتقريب فيهما كما في الاية ثم قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يدل على اشتمال القران على جميع الاحكام الشرعية وح يكون الحكم
الثابت بالقياس ان دل عليه الكتاب كان ثابتا بالكتاب لا بالقياس
وان لم يدل عليه لم يكن حكما شرعيا فلا يكون القياس الدال عليه حجة شرعية ثم قوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل على ان مقتضى القياس ليس بحق لما عرفت
ان العمل بالقياس عمل بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان الظن مغنيا عن الحق شيئا
والاية تنفيه قلنا في الجواب عن جميع هذه الايات ان الحكم الحاصل من القياس
مقطوع والظن انما وقع في طريقه كما مر في اول الكتاب وفيه نظر فان هذا الجواب
لا يدفع مقتضى الاية الاولى والرابعة وذكر ظاهر بل الاولى ان يقال في الجواب
عن التمسك بالاية الاولى انا لا نسلم ان القول بالقياس تقديم بين يدي الله
ورسوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القياس اعتبارا مأمورا به لكنه اعتبار
مأمور به لما بينا فلا يلزم ذلك وعن التمسك بالاية الرابعة ان المراد بالكتاب
المبين هو اللوح المحفوظ لا القران وان سلم انه القران لكنه غير باق على عمومه
بدليل انه مشتمل على جميع الاحكام الفروعية عند الخصوم والقضايا الهندسية

او اجماعا
عدم
عن التمسك

والمباحث الاصلية وغيرها قال الوجه ٧ اوله الوجه ٣ من
الوجوه الستة التمسك بالسنة وهو قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا
فانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال فلا يجوز الوجه ٤ منها التمسك
باجماع الصحابة وتقريره ان بعض الصحابة ذم العمل بالقياس كما مر ولم
ينكر عليه احد فلم يظهر احد منهم الانكار على ذلك فيكون اجماعا منهم على
عدم جواز العمل به قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انهما معارضان
بمثلهما اما الخبر والاجماع اما الاجماع فان خبر معاذ دال على جواز العمل بالقياس — بالخبر صح
وعمل بعض الصحابة به من غير ظهور انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا كان
متعارضين فحيث التوفيق بينهما كما مر قال الوجه ٥ نقل الامامية انكار
اوله الوجه ٥ التمسك باجماع العترة وتقريره ان الامامية نقلوا
انكار القياس عن العترة فيكون اجماعا منهم على ذلك واجماعهم حجة كما مر
في باب الاجماع قلنا في الجواب عنه لا نسلم حجية اجماع العترة ولو
سلمت فمعارض بنقل الزيدية عن العترة جواز العمل به وفيه نظر
فانا كما نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابي حنيفة والشافعي
ومالك القول بالقياس فكذا نعلم ان مذهب اهل البيت كالباقر والصا
دق وغيرهما من الائمة انكار القياس قال الوجه ٦ انه يؤدي الى — بولى
الخلاف والمنازعة اوله الوجه ٦ التمسك بالمركب من المعقول
والكتاب وتقريره ان العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة لكونه اتباع — الى جه
الامارة المفضية للمنازعة والاختلاف والمنازعة منهية لقوله تعالى
«ولا تنازعوا» فالمؤدي اليه كذلك قلنا في الجواب عنه ان الاية الناهية
عن النزاع مختصة بالاختلاف في الاراء والحروب يدل عليه سياق الاية لا
في الاحكام الشرعية لان الاصل الاختلاف فيها غير منهي بل مندوب
لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة قال الوجه ٧ الشارع فصل اوله
الوجه ٧ التمسك بالمعقول البحت وتقريره ان مبنى القياس على الجمع في الحكم
[illegible]

بين المتماثلين

بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين
في المصلحة وعلى كون علة الاصل مستلزمة لحكمه حيث كانت في القياس الغير
الجلي وعلى كون الحكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث يكون
استلزام العلة للحكم في الفرع اظهر من استلزامها الحكم في الاصل والشرع
لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع فصل بين الازمنة في الاحكام لانه فضل
ليلة القدر على سائر الليالي وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة
على سائر الاماكن وبين الصلوات في القصر فانه نقص عن الرباعية النصف
دون غيرها والازمنة والامكنة والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات
بل فرق بينها وجمع بين الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان
لان الماء منظف والتراب مشوه فلم يفرق بينهما واوجب التعفف على
الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة الحسناء مع ان علة التعفف موجو
دة في صورة الامة الحسناء وكذلك قطع سارق المال القليل ولم يقطع غاصب — اهب
المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة في الغصب فلم يعتبر استلزام العلة
الحكم وجلد بقذف الزنا وشرط في اثباته شهادة الاربع دون الكفر
الذي هو اغلظ منه اذ لا يجلد بالقذف به ولا يشترط في اثباته شهادة الاربع
فلم يعتبر اولوية القياس واذا ثبت عدم هذه المعاني في الشرع ثبت عدم
اعتبار القياس شرعا لان عدم اعتبار ما بنا في القياس قلنا في الجواب
عنه ان القياس انما يسوغ في الشرع حيث عرف المعنى المشترك الموجب
للقياس وهذه الصور مما لم يعرف فيها المعنى المشترك الموجب
للقياس فلا يرد نقضا فان الصور التي فصل الشارع بينها جاز ان
يكون ما لا اشتراك بينهما في العلة المعتبرة شرعا المقتضية للاشتراك في
الحكم والصور التي جمع بينها ما اشتركت في العلة المعتبرة وتخلف الحكم
عن علة المعتبرة ممنوع لانه ربما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة [illegible]

وظن غير العلة المعتبرة علة معتبرة اه قال المسئلة قال النظام اقول
المسئلة في ان نصص الشارع على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا او
منقول قال النظام وابو الحسين البصري وبعض الفقهاء ان نصص
الشارع على علة الحكم [illegible] امر منه بالقياس مطلقا سواء كانت تلك
العلة علة للفعل او للترك على معنى ان ذلك يكفي في تعدية الحكم بها الى غير
محل الحكم المنصوص وان لم يرد ما يوجب التعبد بالقياس وقال اكثر العلماء
خيرين انه لا يفيد ذلك مطلقا وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل
والترك [illegible] فقال ان كان النص على علة الفعل بان كانت علة لوجوب
فعل او ندبيته لم يكن امرا بالقياس ولا يكفي ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبه
اين وجدت وان كان على علة [illegible] المختار وهو ان التنصيص بالعلة ليس امرا
بالقياس [illegible] مطلقا لان التنصيص على علة الحكم ليس امرا بالقياس لان
الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة التحريم هي الاسكار
مطلقا حتى تثبت التحريم في كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبهم
ويحتمل ان يكون علية اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر
معتبرا في العلية فلا يثبت به التحريم في كل ما يسكر فلم يكن امرا بالقياس
لامتناع التعدية واذا احتمل كلا منهما امتنع الجزم بانه امر بالقياس
واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم اي على علة الترك امرا بالقياس لم يكن في
غيره اي علة الفعل لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب فان قيل ان احتمال الثاني
ساقط بحسب العرف اذ [illegible] على [illegible] عدم التقييد بالمحل [illegible]
على علته [illegible] ان لا [illegible] لانا [illegible] التشبيهة [illegible] انتفى
العرف [illegible] يجوز [illegible] المنهج [illegible]
واذا ثبت سقوط التقييد في العرف ثبت سقوطه في الشرع لقوله عليه السلام
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان ساقطا شرعا كانت
العلة هي الاسكار مطلقا فكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا وهو المطلوب
قلت في الجواب لا نسلم ان التقييد ساقط شرعا لكن لا يلزم من مجرد التنصيص
عدم

النص على علة الترك
بان كانت علة للتحريم
كان امرا بالقياس
فيكفي في تحريم الفعل
اين وجدت ثم

معتبرا

اذا

على العلة لا امرا بالقياس من عالم يدل على وجوب معرفة الحاق الفرع بالاصل لاشتراكهما ولذا هم
في العلة حتى لا دليل الدال على وجوب العمل بالقياس فلا يلزم مطلوبكم فان قيل
ما ذكرتم من المثال ليس من صور التنصيص على العلة لان الاحتمال
[illegible] في التنصيص بل هو صورة التنصيص على العلة مثلا لو قيل علة الحرمة
الاسكار اذ حينئذ يندفع هذا الاحتمال ويكون امرا بالقياس فلا في
الجواب عنه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن ايضا امرا بالقياس لان
هذه الصيغة مقتضية لثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص دون
القياس اما ثبوتها بالنص فلان النص دل على علية الاسكار من
حيث هو والعلم بعلية الاسكار يقتضي العلم بثبوت الحرمة في جميع
صور وجوده فيكون النص مقتضيا لثبوت الحرمة في جميع صور وجوده
وهو المطلوب واما عدم ثبوتها بالقياس فلان الحكم لما ثبت في جميع صور
وجوده بالنص لم يكن ثابتا بالقياس لامتناع [illegible] اذ القياس يقتضي
ثبوت الحكم في الفرع بغير النص المثبت لحكم الاصل لما سيجيء في الفصل الثاني
من الباب الثاني من هذا الكتاب وهاهنا ثبت الحكم في جميع الصور بالنص [illegible]
فامتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع الحكم بانه امر به واستدل ابو [illegible] رف
بين الفعل والترك بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك
كل رمانة حامضة ومن اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة
حامضة واجيب عنه بان الترك ربما كان لان الحموضة المخصوصة بهذه
الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان اكل هذه الرمانة المخصوصة
جاز ان يكون لخصوصيتها لحموضتها وميل الطبيعة اليها وقيام الاشتهاء
الصادق وخلاء المعدة عن غيرها فلا يوجب اكلها سائر الرمانات لان هذه الكلام
القيود باسرها لم توجد في غيرها واعلم ان في تحرير البحث في هذه المسئلة وتقريرها
تشنيعا اما في التحرير فلان النظام لما كان ممن احال القياس كيف يقول

التنصيص على العلة امر بالقياس بل لعل مراد النظام من ذلك ان النص
على علة الحكم من حيث هي كاف في العلم بثبوت الحكم بها في غير محل الحكم
المنصوص وهذا الكلام حق لكنه اثبات الحكم في جميع محالها بالنص
لا بالقياس لما عرفت واما في تقريع فلانه لا احاجة الى هذه التطويلات
اذ يكفي في ابطال كون التنصيص بالعلة امرا بالقياس ان يقال ان اراد
ان النص على علة الحكم من حيث هي كان الحكم ثابتا في جميع محالها بالنص
دون القياس كما مر وان نص عليها بحيث يكون للتقييد بالمحل مدخل
في العلة لم يثبت القياس لامتناع تعديته وايا ما كان لم يكن امرا
بالقياس وهو المطلوب فصل المثلة القياس اما قطعي او ظني
المثلة في بيان اقسام القياس فنقول القياس اما قطعي وهو القياس
الذي علم علة الحكم في الاصل وعلم وجودها في الفرع فيعلم منهما ثبوت
الحكم في الفرع واما ظني وهو القياس الذي ظن علة الحكم في الاصل وظن
وجودها في الفرع او علم احدهما وظن الاخر فيظن منهما وجود
الحكم في الفرع اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان قطعيا
يمتنع ان يكون حكم الفرع اقوى من الحكم في الاصل الا ان يكون استلزام
العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من استلزامها لحكم الاصل كقياس
تحريم الضرب على تحريم التافيف فان استلزام وجوب احترام
الوالد لحرمة ضربه اظهر من استلزامه لحرمة التافيف ~~فان استلزام~~
وجاز ان يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل
على معنى ان استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع مساويا في الظهور
لاستلزامها لحكم الاصل كقياس الامة على العبد في سراية العتق
اذا اعتق المولى البعض فان المشترك بينهما هو الرق [illegible]
بالعتق وليس استلزامه لاحدى الصورتين اظهر من

ن حكم الاصل اذ لا درجة
اعتقادا اقوى من اليقين
اما كان ظنيا فلا يمتنع فيه
[illegible] جاز ان يكون الحكم في
الفرع ادل صح صح

استلزامه

استلزامه للاخرى وجاز ان يكون حكم الفرع ادون من حكم الاصل اي يكون
استلزام العلة المشتركة لحكم الفرع اخفى من استلزامه لحكم الاصل كقياس
البطيخ على البر في الربو لان علة الربا في المطعومات والاقتيات و [illegible]
في البر اكثر مما في البطيخ وفيه بحث في تعليله بجذع العبارات اذ يحتمل
ان يكون العلة غير الطعم كما ذهب اليه مالك من ان العلة هي القوت
فلا يكون حكم الربوية في البطيخ ثابتا على التقدير فلذلك كان الحكم
في الفرع ادون وفيه نظر فان مذهب مالك حسب ما قررنا ينفي عدم الحكم
في الفرع لا كون الحكم فيه ادون واعلم ان لفظ القاري في قوله فيكون شيء بان اولوية
الحكم في الفرع من الحكم في الاصل على المعنى المذكور مختصة بالقياس القطعي وليس كذلك اذ جاز
ذلك في القياس الظني ايضا لكون المقدمتين الظنيتين تتفاوتان في الظهور والخفاء كان قال
على مثال ما يكون الحكم في الفرع اولى من الحكم في الاصل ان تحريم التافيف يدل عرفا على تحريم
انواع الاذى التي منها الضرب لان المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه
اللغوي الى المنع عن انواع الاذى واذا كان كذلك كان تحريم الضرب مستفادا من
النص عرفا لا من القياس قلنا في الجواب عنه ان هذا النقل غير صحيح اذ يكذبه
حسن قول الملك للجلاد اقتل فلانا ولا تستخف به فانه نهي للاستخفاف فعلم
ان تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من النص وفيه نظر لان حسن هذا القول
لا ينافي ذلك النقل بل لو قال بكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تقل له اف لكان
لكان صحيحا وذلك ظاهر فان قيل لو كان حرمة الضرب مستفادا من اهل
القياس على حرمة التافيف لوجب ان لا يقول بحرمة الضرب من ينكر القياس
وهو ظاهر لكن اللازم منتف لكون حرمة الضرب متفقا عليه عند القائل بالقياس و
عند منكره قلنا في الجواب عنه ان حرمة الضرب مستفادة من القياس وانما قال بها منكر
القياس لان القياس الذي استفيد منه حرمة الضرب قياس جلي والقياس الجلي
لم ينكره احد وفيه نظر لما مر في صدر باب القياس فان من ينكر اهل القياس

هو الطعم

كيف يقول القياس باطل فان قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى عرفا كما في قولهم فلان لا يملك
الحبة فانه يدل عرفا على انه لا يملك دينارا او لا زيادة من دينار وكما في قولهم فلان لا يملك
نقيرا ولا قطميرا فانه يدل عرفا انه لا يملك شيئا واذا كان نفي الادنى نفيا للاعلى فنقول
ان تحريم التافيف نفي للاعلى تحريم الضرب عرفا فكان تحريم الضرب مستفادا من اللفظ لا من
القياس قلنا في الجواب عنه ان تحريم الضرب مستفاد من القياس وقد بيناه واما
قولهم فلان لا يملك الحبة فانما يدل على انه لا يملك دينارا او لا درهما لكون الحبة جزءا من الدينار
والدرهم ونفي الجزء يستلزم نفي الكل بخلاف التافيف فانه ليس جزءا من الضرب فظهر
الفرق بينهما واما قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا انما يدل بحسب العرف على انه
لا يملك شيئا لضرورة وهي ان النقير عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عن قشر
النواة كما ذكر في المحصول او عن القشرة فنقل في العرف لضرورة امتناع الحمل على
الحقيقة الى عدم الملك وهذه الضرورة منتفية في التافيف لكونه محمولا على الحقيقة
فظهر الفرق قال المسألة الثالثة القياس يجري في الشرعيات اقول المسألة الثالثة
في بيان ما يجري فيه القياس من المسائل وما لا يجري فيه منها فنقول القياس يجري في
جميع الشرعيات وبجوز التمسك به فيها حتى في الحدود كقول الشافعي فيه يجب الحد
على اللائط قياسا على الزاني والجامع بينهما ادخال فرج في فرج محرم شرعا مشتهى
وحتى في الكفارات كقول الحنفية يجب الكفارة بالافطار بالاكل قياسا
على الافطار بالوقاع هكذا نقله الامام في المحصول عن الشافعي رضي الله عنه وفيه
منافاة للحنفية ولكن الحنفية يقولون بوجوب الكفارة بالافطار
بالاكل والشرب لعموم قوله عليه السلام من افطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر
لا للقياس فلا منافاة في كلامنا وانما يجري القياس في الحدود والكفارات وسائر
الشرعيات لعموم الدلائل الدالة على جواز العمل بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وكقول معاذ اجتهد وتصويب الرسول اياه فان كلا منهما مطلق وانما
خص الحدود والكفارات بالذكر لان الحنفية منعوا جريانه فيهما لان القياس
يحتمل الشبهة لعدم افادته القطع والحدود عقوبات والكفارات فيها شائبة
العقوبة فيجب ان يندرئا بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ولهذا

[والقشرة التي عليها في الصحاح ولا يمكن الحمل على الحقيقة]

واذا وجب درء الحدود والكفارات بالقياس لا يمكن اثباتها به فلا يجري القياس واجيب بان
عموم افادة القياس القطع لا يعد شبهة دارئة للحدود والا لما ثبتت بخبر الواحد لعدم افادته
العلم وقد اتفقوا على جواز اثباتها به والقياس يجري في العقليات عند اكثر المتكلمين
ويسمونه الغايب بالشاهد وقالوا لا بد من جامع عقلي وهو اربعة احدها العلة كقولهم
العلم علة للعالمية في الشاهد فكذا في الغائب بل حد العالم غايبا من
العلم قياسا على الشاهد والشرط كقولهم العلم في الغايب مشروط بالحياة قياسا على الشاهد
والدليل كقولهم الاتقان لما دل على ارادة الفاعل وعلمه في الغايب
قياسا على الشاهد وانما يجري القياس فيها اذا القياس قد يكون يقينيا مفيدا للتقليل فجاز
ان يستعمل في العقليات وكذا القياس يجري في اللغات عند اكثر علماء العربية
كالمازني وابي علي الفارسي اذا ظن علة التسمية كالخمر وهي المخامرة المطربة ان علة تسمية
الخمر خمرا لاتصالها المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا الحاقا قياسا عليه دون الاسباب
فان القياس لا يجري فيها واستدل الامام عليه في المحصول وقال مثلا لا يجوز قياس
اللواط على الزنا في كونه سببا للحد لان كون الزنا سببا للحد ان كان لامر مشترك
بينه وبين اللواط كان السبب ذلك المشترك لا الزنا وقد فرضنا الزنا سببا هذا خلف وان كان
لا لامر مشترك امتنع القياس لانتفاء الجامع وان قلت هذا انما يدل على ما ذكرتم من ان القياس
يجري في الحدود فيلزم تقياس اللائط على الزاني في الحكم وهو وجوب الحد والمنع قياس
اللائط على الزاني في كونه سببا لوجوب الحد فلا منافاة ودون العادات لان القياس انما يجري
فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظاهرا وطريقة العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره لا يعلم
اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فوجب ان يرجع الى قول الصادق دون القياس واعلم ان في
هذه المسألة انظارا وابحاثا تطول الكتاب بايرادها تركناها للاختصار قال
الباب الثاني في اركان القياس وتعريفها فنقول اذا اثبت حكم
في صورة لمشترك بينها وبين صورة اخرى اتفقوا على ثبوت ذلك الحكم فيها لان
ذكر للاثبات قياسا على ما عرفت من تعريفه مثلا اتفقوا على تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا المعروف
المشهور في باب الربا واختلفوا في الذرة فاذا اثبت تحريم البيع في الذرة بجنسها متفاضلا
للمشترك بينهما وهو الطعم او الكيل فهذا الاثبات قياس والبر محل الحكم المتفق عليه وذلك
يسمى والذرة محل للحكم المختلف فيه واذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان القياس

[فيما ص]

[الخاف]

[كما يقولون في تعبير الماسي خمرا الشراب المطربة التي تخامر العقل اذ تسميته بالخمر دائرة مع الشدة المطربة وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر فعلم]

[بيان ف]

لا بدّ له من اركان ثلثة الاصل والفرع والجامع لكن اختلفوا في ان الفرع والاصل
والفرع ماذا فالفقهاء يسمون الصورة الاولى التي هي محل الحكم المتفق عليه كالبر
في مثالنا اصلا والصورة الثانية التي هي محل الحكم المختلف فيه كالذرة في مثالنا
فرعا والمشترك بينهما كالكيل والطعم في مثالنا علة وجامعا والمتكلمون جعلوا دليل
الحكم في اصل الفقهاء كالحديث المشهور الدال على تحريم بيع البر متفاضلا قال
الامام في المحصول اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره والحكم
المطلوب اثباته غير متفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة
الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى
ولم يوجد في البر امكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته
غير متفرع على البر بل الحكم الحاصل فيه فاذن البر لا يكون اصلا للحكم المطلوب
واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا
في البر بالضرورة او بالدليل العقلي امكننا ان نفرع حكم الذرة عليه وان لم نعرف
النص الدال عليه فلا يكون النص اصلا ولما تم حيث ابطل القولين جعل الحكم
في الصورة الاولى وهي محل الوفاق اصلا وعلته فرعا من حيث الجعل المقتضي
ان العلم بعلة الحكم في محل الوفاق متفرع على العلم بثبوته فيه اذ ما لم نعلم الحكم في
محل الوفاق لم نطلب علته وجعل الامر في الصورة الثانية بالعكس من ذلك اي
جعل العلة اصلا والحكم الخلاف اذ ما لم نعلم حصول العلة فيها لم يمكننا اثبات
الحكم فيها ثم قال ان قول الفقهاء والمتكلمين وجها لانه لما ثبت ان الحكم في محل الوفاق
اصل وكان كل من المحل والدليل للحكم اصلا لاحتياجه الى احدهما في الخارج والى الاخر
في الذهن كان كل منهما اصلا للاصل وكان اصلا ثم قال واعلم ان هذا النسبة كلها
الدقائق يساعد الفقهاء على مصطلحهم والمصنف اورد بان اركان القياس في ظني
لان اركانه ثلثة احدها علة والاخران المعلول ان فرجح البحث الى ما يتعلق بالعلة
والى ما يتعلق بالمعلول فافرد منهما فصلا قال الفصل الاول في العلة اقول
الفصل الاول في بيان علة الحكم والمباحث المتعلقة بها وانما قدم البحث
عنها على البحث عن سائر اركان القياس لان اعظمها واولاها بالبحث و

التدقيق

والتدقيق انما هو الكلام فيها فنقول ان الاشاعرة فسروا علة الحكم بالمعرف للحكم دون
الموجب له او الداعي للشارع اليه لما مر ان الحكم عندهم خطاب الله تعالى الذي هو
كلامه القديم فيمتنع تعليله بشيء من العلل وفيه نظر فان قيل العلة ربما يكون مستنبطة
كما سيجيء وح يلزم الدور من تعريف العلة بمعرف الحكم لان العلة المستنبطة
عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علية المتاخر عن
معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على العلم بالحكم ومتاخرا عنه وهو باطل قلنا في الجواب
عنه ان تعريف الحكم العلة المستنبطة انما هو في الاصل وتعريف العلة للحكم انما هو في الفرع فلا دور
والتحقيق فيه ان للحكم فردين احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع وحكم الاصل هو المعرف للعلة
المستنبطة وحكم الفرع هو المعرف بالعلة المستنبطة فلا دور فان قلت حكم الفرع
مثل حكم الاصل فكيف يكون معرفا لاحدهما ويكون معرفا للاخر لان حكم الامثال واحد قلت لا نسلم
لا تختلف بالجلاء والخفاء وان اشتركت في الماهية ولوازمها جاز ان يكون بعضها
اجلى من بعض من الاخر والنظر الكاشف عن مباحث العلة يقع في اطراف ثلثة لان الكلام فيها
اما ان يقع في الطرق الدالة على عليتها او في الامور المانعة عن عليتها او في اقسامها
قال الطرف الاول اقول الطرف الاول في بيان الطرق الدالة على عليتها
ومن هذه الطرق الاول النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر لانه
ان لم يحتمل غير العلية فقاطع وان احتمله فظاهر اما النص القاطع فهو ان يذكر
اي يرد لفظا صريحا في العلية فقاطع غير محتمل غيرها اما حرفا من حروف التعليل
لا يقصد به سواه نحو كي كما في قوله تعالى في الفيء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومعناه
ان الفيء الذي افاء الله على رسوله انما جعل وصرف في المصارف التي بينها الله كيلا يكون
متداولا بين الاغنياء يتداولونه بينهم من حق الفقراء ان يعطى الفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون
بها والدولة بالفتح والضم ما يداول ويدور للانسان من الخير او لفظا موضوعا له في اللغة لا
يحتمل غيره كلفظ لاجل في قوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر
انما جعل الاستئذان واجبا في الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه
وفي قوله عليه السلام انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي انما نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي لاجل القوافل السائرة هكذا قاله الشارح في شرح مختصر المنتهى وقال في الصحاح

الداخلة للجيش يدفعون عن العدو اي لمنع اتي النص الظاهر وهو ان يكون بحيث يذكر لفظا

صريحا في التعليل محتملا لغيره كاللام وان والباء فان هذه الحروف وان كانت

صريحة في التعليل محتملا لغيره لكن قد يقصد بها سواه مجازا اما اللام فكما في

قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها للعاقبة قالوا اللام موضوعة للتعليل

واورد الامام في المحصول مثال اللام في افادة التعليل قوله تعالى وما خلقت

الجن والانس الا ليعبدون وهو الظاهر في افادة التعليل من مثال المصنف فان

قلت لو كانت اللام مفيدة للتعليل لما كان في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم

كثيرا من الجن والانس اي خلقنا لكافي قوله لدوا للموت وابنوا للخراب

لكنها لا تفيد التعليل فيها اتفاقا اذ جهنم لا يكون علة للخلق ولا الموت للولادة

ولا الخراب للبناء قلت الجواب عنه ان اللام وان كانت في اللغة للتعليل

لكنها وردت في هاتين الصورتين للعاقبة مجازا ولا لزم الاشتراك واما

ان فكما في قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت به ناقته ومات في احرامه

لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا حصل ان بما بعدها علة لتحريم

طيبه وقد يرد لغير التعليل مجازا كما في قولك ان زيدا قائم فانها لتاكيد مضمون

الجملة لا صحيحة مجازا وتحقيقه في كونها في تاكيد مضمون الجملة لا سمية مجازا

نظر قال الفاضل المراغي وفي مثال المصنف نظر لانه من امثلة الايماء كما سيصرح

به وذكر في المحصول مثاله قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم قلت هذا

سهو منه لان في المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو ان بما بعده ويدل عليه غير

صريح وهو ترتب الحكم على الوصف بلفظ الفاء فجاز ان يورده مع ما يفيد التعليل

صريحا وهو النص الظاهر ومع ما يفيد غير صريح وهو الايماء ومثال المحصول انها

ايضا من امثلة الايماء كما سيجي في النوع الثالث منه قال الاستاذ في شرح مختصر

المنتهى ما يدل على التعليل ظاهرا هي ان المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة

على ما يورده ههنا ويذكرون امثالها في قوله عليه السلام انها من الطوافين في حق المخففة

مفتوحة اورد في مثالها قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا

يكون للناس عليكم حجة وفيه نظر اما اولا فلان الحاصل عدم تعليل اللام انها من

الطوافين

من الطوافين وهي بالحقيقة معينة بالكلام ولو هو فيثبتها في التعليل

واما ثانيا فلان التعليل في مثاله الموضع انما استفيد من اللام المقدرة

واما الباء فمثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم جعل الباء فيه ما دخلت

عليه علة اللين المنسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد يرد مجازا لغير التعليل

كالمعاني المشهورة للباء وفيه نظر لانهم نصوا على ان الباء حقيقة في الالصاق

وتمسك به الامام في المحصول حيث صرح وكيف يسوغ له ان يقول انه حقيقة في التعليل

مجاز في الالصاق قال الثاني الايماء اقول الطريق الثاني من الطرق

الدالة على علية الوصف هو الايماء وهو النص الذي يدل على العلية لا بالصريح

بل بان يقترن الوصف المذكور فيه بحكم لو لم يكن ذكر الوصف للتعليل لكان اقترانه

به بعيدا عن كلام الشارع كما سنبينه وللايماء خمسة انواع النوع الاول منه

ترتب الحكم على الوصف بلفظ الفاء وذلك ثلثة اقسام لان الفاء اما ان تدخل

على الوصف والحكم متقدم عليه مثل قوله عليه السلام في المحرم المذكور لا تقربوه

طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا او تدخل على الحكم والوصف متقدم عليه وذلك

اما في كلام الشارع نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او في كلام الراوي

كقول ابي هريرة رضي الله عنه زنا ماعز فرجم فالترتيب في هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه

الحكم علة للحكم لكون الفاء للتعقيب وهو يلزم منه السببية وهو ان يثبت الحكم عقيبه

اذ لا معنى بها الا ذلك فلو لم يثبت الحكم عقيبه لكان ذكر الفاء مستهجنا وفيه نظر فان

هذا التعليل لا يمشي في المثال الثاني وانما قدم المصنف مثال القسم الثاني على مثال

القسم الاول وقد سهو على مثال الثالث لان دخول الفاء في كلام الشارع انما في

افادة العلية من دخولها في كلام الراوي لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام

الشارع فلذلك اخر الثالث عن الاولين ودخول الفاء في كلام الشارع على الحكم ابلغ

من دخولها فيه على الوصف لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة

فلذلك قدم الثاني على الاول قال فرع الحق فرع اقول هذا فرع على كون ترتب الحكم على

الوصف بالفاء يقتضي العلية وكان من الواجب على المصنف ان يثبت اولا كون

الترتيب المذكور مقتضيا للعلية حتى يتفرع عليه هذا الفرع لكنه لم يثبته اولا اقتداء

بالمحصول فان قلت انما لم يثبته اولا لانه يعلم من الفرع قلت فالفرع في اصل

لأنه لا فرع عليه إذا عرفت هذا فنقول معناه أنه لو قدر أن الترتيب المذكور
يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب مجرداً عن الفاء مقتضياً للعلية أم لا
فنقول نفس الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية غير اشتراط كون الوصف
مناسباً الشافعي ذاكراً أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم يستقبح عرفاً ليس
ذاك إلا لاستفادة العلية للأمر بإكرام الجاهل ولإهانة العالم فإنه قد يحسن
الأمر بإكرام الجاهل لنسبه وشجاعته وسوابق نعمه ويحسن الأمر بإهانة العالم
لفسقه وخبثه ودناءة نسبه وخسته فهو لسبق التعليل إلى الفهم من جعل
كون الجهل علة للإكرام والعلم علة للإهانة فعلم بأنه إذا أطلق الترتيب المذكور
سبق إلى الفهم علية الوصف للحكم فيكون حقيقة فيه فإن قيل دلالة الترتيب المذكور
على علية الوصف في هذه الصورة لا تستلزم دلالته عليها في كل الصور إذ المثال
الجزئي لا يصحح القضية الكلية قلنا الجواب عنه أن الترتيب المذكور إذا دل على العلية في هذه ذكر ه
الصورة يجب أنه يدل عليها في جميع الصور إذ لو كان دالاً على غير العلية في بعض
الصور لكان مشتركاً بينهما وهو باطل دفعاً للاشتراك قال الخنجي وفيه نظر لأن الا
شتراك إنما يلزم لو دل الترتيب على عدم العلية في غير هذه الصورة والخصم أن
يمنع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدلالة على العدم وجوابه أن هذا التركيب وضع
على قاعدة العربية فلا بد وأن يدل على شيء ... في غير هذه الصورة إن كان
التعليل فذاك وإن كان غيره يلزم الاشتراك لا محالة قال الثاني أن يحكم عقيب علمه بصفة
المحكوم عليه أقول النوع الثاني من الإيماء أن يحكم الشارع بحكم عقيب علمه
بصفة المكلف المحكوم عليه بذلك الحكم فيعلم أن تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول
الأعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه السلام عقيب حصول علمه
المكلف بأن السائل أفطر بالوقاع أعتق رقبة فإنه يعلم منه أن الإفطار بالوقاع
علة للكفارة لأن قوله عليه السلام أعتق رقبة كلام يصلح أن يكون جواباً عن سؤاله والعادة
الجواب سؤال لذا ذكر عقيبه غلب على الظن كونه جواباً عن ذلك السؤال لأن انقطاعه عن غلب ح
السؤال لا دليل خلاف الظاهر وإذا كان جواباً عن السؤال كان السؤال معاداً
في الجواب تقديراً إذ يصير تقدير الكلام إن واقعت فأعتق فيكون هذا النوع

من الإيماء ملحقاً بالنوع الأول منه في إفادة العلية لأنه في التقدير ترتيب
الحكم على وصف بلفظ الفاء الذي هو النوع الأول كما عرفت قال الثالث
أقول النوع الثالث من الإيماء أن يذكر الشارع وصفاً لو لم يؤثر في الحكم لم يكن
موجباً له لم يكن في ذكره فائدة وحينئذ وجب أن يكون ذكر الوصف علة لذلك الحكم
وإلا وقع في كلام الشارع ما لا يليق به وهذا النوع يتنوع على أربعة أقسام الأول أن يدفع
ذكره السؤال في صورة لإشكال يرد لاشتراك بينها وبين الصورة الأخرى مثل ما نقل عنه
عليه السلام أنه امتنع عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على فلان
وعنده هرة فعلم منه أن الهرة كالكلب في النجاسة فقال عليه السلام دافعاً إنها
ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم فلو لم يكن كونها من الطوافين مؤثراً في
طهارتها ودافعاً لسؤال السائل لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة الثاني أن
يذكر وصفاً في محل الحكم لا لحاجة إلى ذكره ابتداء ولا معنى له حينئذ فنعلم أنه إنما
ذكره لكونه مؤثراً في الحكم كما روي عنه عليه السلام في حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث
طلب الماء ليتطهر به وتوضأ بماء نبذ فيه تمرات لأجل إزالة ملوحة الماء أنه قال
تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة ... في هذا المعرض مؤثرة في بقاء الماء
على طهوريته لم يكن لذكرها فائدة الثالث أن يسأل الشارع عن وصف فيقرر عليه
حكماً كقوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساوياً أينقص الرطب
إذا جف فقيل نعم فقال عليه السلام فلا إذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع
لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة قال الإمام في المحصول وهذا القسم يدل
على العلية من حيث الجواب ... الرابع أن يقرر عليه حكم ما يشبه المسؤول عنه
كقوله عليه السلام لعمر وقد سأل عن قبلة الصائم هل هي مفطرة أم لا أرأيت لو تمضمضت بماء
ثم مججته أكان يفسد فقال عمر لا فنبه الرسول عليه السلام على أن حكم القبلة في عدم
إفسادها الصوم حكم يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لشيء
لا تفسد القبلة للإنزال كذا الشرب فلو لم يكن وجه الشبه ... شيء ليس لها حكم
الشيء مؤثراً في حكم الإفساد لم يكن لذكره عليه السلام ... فائدة قال
الرابع أقول النوع الرابع من الإيماء أن يفرق الشارع في الحكم بين الشيئين
بذكر وصف لو لم يكن علة لم يكن للفرق معنى فيعلم أن ذاكر الوصف علة لذلك

لحكم وهو نوعان احدهما ان لا يكون حكم احد الشيئين مذكورا في الخطاب كالحاجي
بيان ارث الورثة فقال عليه السلام القاتل لا يرث فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر
القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث فلم يكن القتل مانعا من الارث وليس
في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما ان يكون حكم الشيئين مذكورا في
الخطاب قال الامام في المحصول وهذا النوع يقع على خمسة اوجه الاول ان يقع
التفرقة بالشرط كقوله عليه فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد
بعد نهيه عن بيع الاشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس فعلم منه ان اختلاف
الجنسين علة لجواز البيع متفاضلا الثاني ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى
لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله الثالث ان تقع
بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يقع بالاستدراك كقوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس التفريق باستيناف
احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة صالحة للعلية
كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واما المصنف فاقتصر من هذا
النوع على ذكر الوجه الاول اقتداء بالحاصل قال الخامس اقول
النوع الخامس من الايماء النهي عن فعل مفوت لما وجب علينا مثل قوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي علينا وقت نداء الجمعة وكان البيع
في ذلك الوقت مفوتا لهذا الواجب وقد نهانا عن البيع فيه علم ان علة النهي كون
البيع مانعا من السعي الواجب في ذلك الوقت فهذه انواع الايماء قال الثالث الاجماع
اقول الطريق الثالث من الطرق الدالة على علية الوصف اجماع الامة على
كون الوصف علة للحكم وذلك كاجماعهم على كون امتزاج النسبين علة لتقديم
الاخ من الابوين على الاخ من الاب في النكاح فيقاس تقديمه في الارث
على تقديمه في النكاح لذلك قال الفاضل المراغي لا يقال فاذا كانت العلة مجمعا
عليها فكيف يسوغ الخلاف فيها في مسائل الاجتهاد ثم قال لانا نقول بان يكون
وجودها في الاصل والفرع ظنيا فاما ان كان وجودها فيهما قطعيا فلا يسوغ
على ما اشار اليه المصنف في المباحث المتقدمة وفيه نظر فان وجودها في هذه
الصورة في الاصل والفرع قطعي مع ان الاخ من الابوين غير مقدم على الاخ من الاب
كما في المشتركة بل الجواب ان القياس ربما يكون في حكمين لنفسين من نوع واحد كما في
هذه الصورة فلا يلزم من كونه علة لاحد النوعين وهو التقديم في النكاح كونه علة للنوع

الآخر وهو التقديم في الارث قال الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا اقول الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف
المناسبة ولا بد من تقديم تعريفها وهو يتوقف على تعريف المناسب فنقول
ذكر المصنف في تعريفه تفسيرين احدهما انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب نفعا او للانسان
يدفع عنه ضررا والمراد من النفع اللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر الالم او ما
يكون طريقا اليه وزعم ان كلا منهما معلوم التصور بالدليل المشهور المذكور انه
وهو ان كل عاقل يدركهما ويدرك التفرقة بين كل منهما وبين غيرهما وثانيهما انه
الوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه
اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم اي متعارف فالمناسبة على التفسير الاول افضاء
الوصف الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وعلى التفسير الثاني ملاءمة الوصف
لافعال العقلاء في العادات ثم قال والتفسير الاول قول من يعلل احكام الله بالحكم تعالى
والمصالح والثاني قول من يأباه اقول كل واحد من هذين التفسيرين غير جامع لانهم
نصوا على ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق
عليه انه وصف يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو وصف ملائم لافعال
العقلاء في العادات بل الاولى تفسيره بما فسره به الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب
عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم على وفقه حصول
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا وسواء كان
المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر
منضبط يلزم عقلا من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول
ما يصلح ان يكون مقصودا من شرعه وهو بقاء النفوس فان من علم انه اذا قتل
وجب القصاص عليه انزجر فيتخلص كل من الشخصين من القتل وهو من التوحد
فيبقى النفوس محفوظة وهو المعنى بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب ب
واما فوائد القيود المذكورة في هذا التعريف فمذكورة في شرح مختصر المنتهى
للاسناد والمصنف جعل المقاصد انفسها اوصافا مناسبة اذ يصدق عليها
انها تجلب للانسان نفعا او تدفع عنه ضررا لكنه اصطلاح جديد والعجب من
الخنجي انه فسر المناسب بالوصف الذي يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا ومثال القتل العمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا

اوصاف مناسبة فلبث شهورا كبعد يعلق رغلبها انها جالبة للنفع اودافعة
للضر والحق ان من جعل هذه الامور اوصافا مناسبة كجمهور الاصوليين
وجب عليه ان يفرع بالتغير الاول من تقسيمى الحصول واذا تقرر هذا فلنبين
المبنى ونقول في تقسيم المناسب المناسب ان لم يظهر بالبحث عنه حق البحث
انه غير مناسب فحقيقي والا فاقناعي والحقيقي ان تعلق بمصلحة الدنيا
فدنيوي وان تعلق بمصلحة الاخرة فاخروي والمصلحة في المناسب الدنيوي
ان كانت في محل الضرورة فالمناسب ضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت
في كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل عن مراعاتها وهي اعلى مراتب المناسبات
وانحصارها في خمسة نظرا الى الواقع الاول حفظ النفس بشرع القصاص
لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وقد عرفت تقريره الثاني حفظ الدين
بشرع القتال مع اهل الحرب والزواجر عن الردة والبدع المؤدية
الى الكفر كقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر
وذلك لانه اذا قوتل مع اهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام واذا قتل
المرتد والمبتدع لم يرتد احد ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين محفوظا
الثالث حفظ العقل بشرع الحد على المسكرات والاوجر عنها كقوله تعالى
انما يريد ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الرابع حفظ المال الذي به المعاش بشرع
الضمان والحد على الغاصب والسارق الخامس حفظ النسب بشرع الحد على
الزاني لان المزاحمة على الابضاع مفضية الى الفساد والتقاتل ومفضية
الى اختلاط الانساب المؤدي الى انقطاع تعهد الاولاد المنافي
لبقاء النوع وان كانت في محل الحاجة فالمناسب مصلحي كنصب الولي
على الصغير كيلا يضيع حقوقه وان لم يكن في محل الضرورة ولا الحاجة
فالمناسب تحسيني كتقرير الناس على مكارم الاخلاق وحثهم على محاسن
الشيم وهذا على ضربين احدهما ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم
تناول القاذورات وثانيهما ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة
فانها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها منافية لقاعدة معتبرة
وهي عدم جواز بيع الرجل ماله بماله والمناسب الاخروي كتزكية النفس
بالرياضة وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الاخرة

ب عليه ان يفسر المناسب
غير الاخروي ومن
لها نفس المقاصد
المصنف صح

والمناسب الاقناعي هو الذي يظن في بادي النظر كونه مناسبا لكنه اذا بحث حق
البحث زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم
بيع الميتة بنجاستها وقياس الكلب عليه ووجه المناسبة ان نجاسة
الشيء تناسب اذلاله ومقابلته بالمال تناسب اعزازه وبينهما منافاة
فالنجاسة وان ظننت اولا انها مناسبة لتحريم البيع لكنها اذا
تؤملت زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبتها له اذ المعنى بنجاستها عدم
جواز الصلوة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين منع
بيعه قال والمناسبة تفيد العلية اقول الشارع ان اعتبر الوصف
المناسب في اثبات الحكم بان يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار في الحرمة فان السكر
نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في نوع الحكم وهو الحرمة او اعتبر نوعه
في جنس الحكم كامتزاج النسبين في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب فان
امتزاج النسبين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو مطلق
التقدم على الاخ من الاب فان مطلق التقديم عليه جنس التقديم وهو التقديم في الارث
والتقديم في الولاية النكاح او اعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحيض
والسفر في سقوط الصلوة فان المشقة المشتركة بينهما جنس المشقتين وقد
اعتبرها الشارع في نوع الحكم وهو سقوط الصلوة عنهما اعني القضاء عن الحائض
والركعتين عن المسافر او اعتبر جنسه في جنس الحكم كما في ايجاب حد القذف على
الشارب لكون الشرب مظنة القذف لما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سكر
هذى واذا هذى افترى فوجب عليه حد المفترين والمظنة قد اقيمت مقام
المظنون قياسا على الخلوة بالاجنبية مقام وطئها في الحرمة فالمظنة
جنس للشرب والخلوة وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد الذي
هو جنس لحد الشرب وحد الزنا فالمناسبة تفيد الظن بعلية الوصف المناسب
للحكم وذلك لان استقراء الاحكام الشرعية دل على ان الله تعالى شرع
احكامه لمصالح العباد تفضلا منه عليهم واحسانا اليهم فان العلماء
طورا بعد طور تتبعوا الاحكام الشرعية فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح
غير منفكة عنها وهذه الرعاية ثابتة واجبة على الله تعالى لما يتفق في موضعه

حيث

وضع

الى اخر الكلام

فيكون على سبيل التفضل والانعام على العباد واذا كانت مشروعة للمصالح
فحيث ثبت حكم شرعي وهناك وصف مناسب صالح للعلية ولم يوجد وصف
صالح للعلية غيره ظن كونه علة لذلك الحكم فان غيره من كان وصفا آخر
الصالحة للعلية غير موجودة اذ المفروض ذلك ولو لم يكن هو علة لخلا الحكم
عن العلة وهو لا يستقر ابتغيه فثبت ان المناسبة تفيد ظن العلية وظن
العلية معمول به قطعا فالمناسبة تفيد العلية وهو المطلوب واعلم ان
المصنف في التقسيم الاول جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر حفظ
العقل وفي التقسيم الثاني المسكر مع انه لا يصدق عليه تفسيره للمناسب
وهو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وان لم يعتبر الشارع الوصف
المناسب فهو المناسب المرسل سواء علم في الشرع الغاؤه على ما صرح في مختصر
المنتهى كايجاب الصوم على الملك المفطر بصوم رمضان بالجماع فان ايجاب الصوم
عليه مناسبا لحاله مبالغة في زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم وذلك لعدم
انزجاره بالاعتاق لو اوجبناه عليه لسهولة ذلك عليه والشرع قد الغاه بالنص
وهذا القسم من المناسب المرسل مما لا يجوز التمسك به اتفاقا او لا يعلم
الغاؤه ولا اعتباره على ما فسره المصنف في الغاية وهذا القسم منه ما اختلف
في جواز التمسك به على ما سيجي واما الامام فقد قسم في المحصول بانه وصف
مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له دليل على الغائه وعنه في عينه
ونعد التفسير تحيّر الفاضل المراغي في هذا الموضع وظن سقوط شيء من
المتن غافلا عما في مختصر المنتهى والغاية فانه لو فسر المناسب بها لانتظم
الكلام كما قررنا والمناسب الغريب ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه
في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو كالاقتيات مؤثر في تحريم الربا
ولم يؤثر جنس الطعم في تحريم سائر المطعومات كالخضروات وهو الوصف
الملائم ما اثر جنسه في جنس الحكم كما اثر نوعه في نوع الحكم كقياس المثقل
على الجارح في وجوب القصاص فان القتل نوع من الجناية وهو مؤثر
في وجوب القصاص الذي هو نوع من الحكم وجنس الجناية معتبر ايضا
في جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي في جنس الحكم كامتزاج النسبين

ما عرف ح

المؤثر

المؤثر في جنس التقدم وزعم البيضي ان المؤثر هو المعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة
في اسقاط الصلوة وهو مناف لما في المحصول فانه قال بعد هذه العبارة المؤثر هو ان
يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم ولما حصر المنتهى ايضا لانه ذكر فيه ان الوصف
المؤثر هو الذي ثبت اعتباره في الشرع بنص او اجماع وقال الاسنادي في شرحه
انما سمي مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا احتياج الى المناسبة
بل قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ مما دل على تاثير المس قيسنا عليه مس
ذكر غيره وان نشا غلط البيضي من ظاهر لفظ المتن وهو قوله والمؤثر ما اثر جنسه فيه
ولعل المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر في جنسه والغلط الاوقع من النساخ منه
قال مسئلة المناسبة اقول هذه المسئلة في بيان ان المناسبة
هل تبطل بالمعارضة ومعناه انه اذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع
ومصلحة لكن لا يلزم منه ضرر فاشتمال الوصف على ذلك الضرر هل يبطل
مناسبته لذلك الحكم ام لا والمختار انه لا يبطل لان الفعل المناسب ان تضمن
ضررا اقل من نفعه لا يبطل مناسبته والا يلزم ابطال احد المتساويين
لاخر من غير ترجيح وانه باطل ايضا وان تضمن ضررا ازيد من نفعه فكذلك لا يبطل
اذ لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت منها
مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا
ولا يلزم منه بطلانه وهو المطلوب بعينه لكن يندفع مقتضاه وانما اقتصر المتن
على الشق الاخير من الترديد لان عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم
عدم بطلانه على التقديرين الاولين وهو ظاهر والفاضل المراغي طنب في هذا
المقام بما لا يوافق المتن ولا يناسبه وفيما ذكرنا غنية عنه قال الخامس
الشبه اقول الطريق الخامس من الطرق الدالة على علية الوصف الشبه
وقد عرفت بتعريفين احدهما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الوصف المقارن
للحكم ان ناسبه بالذات بان يكون جلبا للنفع او دفعا للضر لكونه ذلك الوصف
لا لامر آخر فهو الوصف المناسب المقبول اتفاقا كالاسكار المناسب
بالذات للحرمة في قياس النبيذ على الخمر لان زوال العقل يناسب بالذات
الحرمة والمنع من شربه كما مر في بيان تقسيم المناسب وان ناسبه بالتبع لان

مثاله من ورود الصلاح الفقهاء
الصلوة في الدار المغصوبة
فان كونها صلوة يقتضي الصحة
وكونها واقعة في الدار
المغصوبة يقتضي
شرح

المرجح الراجح وانه
وان تضمن ضررا
وكذا لا يبطل
ابطاله م

بان يكون بطلب والدفع لا لكونه ذكر الوصف بل لانه شرط لا يستلزمه ايضا مناسبا للحكم بالذات فهو اشبه المختلف في حجيته كالطهارة المناسبة بالتبع لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة لا تناسب اشتراط النية من حيث كونها طهارة والا لاشترط في طهارة الخبث بل لكونها مستلزمة للعبادة والمناسبة بالذات لاشتراط النية وانما سمي شبها لان عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضي ظن عدم عليته ومناسبته له بالتبع يقتضي ظن عليته فاشتبه الامر فيه وان لم يناسبه لا بالذات ولا بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة لكون المائع مطهرا في قياس الخل على الدهن كما لو قال ان في ازالة النجاسة بالخل مائع لا تبنى فيه القنطرة وصوبنا القنطرة عليه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن فان بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع والثاني ما عليه ان الوصف الملائم ... يناسب الحكم لذاته اي علم في الشرع اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كما يقال يختص الطهارة عن الخبث كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة لا تراد لعينها لكن الشرع اعتبر جنسه القريب وهو الطهارة بالماء المشترك بين كونها مرادة للصلوة او مرادة لمس المصحف او للطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه من حيث انه غير مناسب يظن انه غير معتبر ومن حيث اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليست كذلك يظن ان الحكم مسند اليه وان الحاجة اكثر فهو الطرد واعلم ان الفرع اذا وقع بين اصلين متنافيين شابه كلا منهما بوجه فالشافعي رضي الله عنه سميته قياس الاشباه ويلحقه بما هو اكثر شبها ويعتبر المشابهة بحسب الحكم وابن علية يعتبرها في الصورة مثاله العبد المقتول خطأ فانه يشبه المملوكات في الحكم ويشبه الاحرار في الصورة فان زادت قيمته على دية الحر فالشافعي القيمة اي قدرها الحاقا بالمملوكات في الحكم كالفرس ونحوه فانها اذا اتلفت وجب قيمتها وابن علية يعتبر الصورة ويقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار

المختلف

وادة للصلوة فان وصف وهو كون الطهارة مرادة للصلوة م

كلام

يعتبر

وذهب الامام في المحصول الى اعتبار ما يظن استلزامه الحكم بان يكون الحكم او مستلزما لما هو علة له سواء كانت المشابهة في الحكم او في الصورة لوجوب العمل بالظن ولم يعتبر القاضي ابو بكر قياس الشبه مطلقا اي ليس عنده حجة لنا على ان الشبه حجة ودليل على علية الوصف هو ان الشبه يفيد ظن علية الوصف اما على التفسير الاول فلانه يستلزم العلة واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لابد له من علة وذكرنا تاثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره فثبت ان الشبه يفيد ظن علية الوصف وما يفيد الظن يجب العمل به لما مر واحتج القاضي على ان الشبه ليس بحجة وقال الوصف المسمى شبها ان كان مناسبا للحكم والا لم يكن شبها بل كان مناسبا وان لم يكن مناسبا للحكم انه ليس بمناسب له بوجه من الوجوه ممنوع لما عرفت انه مناسب للحكم اما لاستلزامه المناسب بالذات او لاعتبار جنسه القريب في جنس الحكم وان اريد به انه ليس بمناسب للحكم بالذات فهو مردود بالاجماع على دفع ممنوع قال السادس الدوران اي الطريق السادس من الطرق الدالة على علية الوصف دوران الحكم وجودا وعدما وفسره المصنف بان يحدث الحكم عند حدوث وصف وينعدم عند عدمه ومثل الامام بالعصير فانه يحدث حرمته عند حدوث وصف الاسكار فيه وتزول الحرمة عند زوال الاسكار عنه فانه اذا صار خلا لا يحرم ويسمى الوصف مدارا والحكم دائرا وهذا القدر الذي اورده المصنف في تعريف الدوران غير كاف لانتقاضه بالمتضايفين وغيرهما بل يجب ان يزاد فيه قيد لغو ونقال ولا يقطع بعدم عليته للانتقاض بهما وغيرهما واحسن التعاريف تعريف الامام العلامة النسفي وهو ان الدوران عبارة عن ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية مرة بعد اخرى وقد اختلف العلماء في دلالته على العلية فعند الامام والمصنف ان الدوران يفيد الظن بعلية المدار للدائر وقال قوم من المعتزلة يفيد القطع بها وقال آخرون لا يفيد القطع ولا الظن لنا على ان الدوران يفيد ظن علية الوصف وجهان الاول ان الحكم الحادث لابد له من علة اما ظاهرة او لكون الاحكام تابعة للمصالح كما مر وغير المدار ليس بعلة

علة هو

فهو مردود بالاجماع

العلية

بالمتضايفين

لانه ان وجد قبل الحكم فليس بعلة للتخلف مطلقا وهو الحكم عنه وان عدم قبل الحكم كان
عند حصول الحكم ايضا معدوما لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واذا كان معدوما
عند حصول الحكم لا يكون علة له لامتناع اجتماع المعلول مع عدم العلة وفيه
نظر اذ كان للحكم علة وغير المدار لا يكون علة ظن كونه علة فيكون الدوران
معه مفيدا لظن العلية وهو المطلوب الثاني ان علية بعض المدارات وهي التي
تخلف الدائر عنها في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر
من المدارات لان ماهية الدوران ان دلت على علية المدار للدائر يلزم
علية هذه المدارات التي لم يتخلف الدائر عنها في شيء من
الصور للدليل الدال على عليتها وان لم تدل عليها يلزم عدم علية تلك المدارات
وهي التي تخلف عنها الدائر في شيء من الصور لتخلف السالم عن المعارض وهو
دلالة ماهية الدوران على علية المدار للدائر فثبت ان علية بعض المدارات
مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية البعض والاول وهو علية بعض المدارات مع
التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال نقلا عن الاطباء
مع تخلف الاسهال عنه فيلزم انتفاء الثاني وهو عدم علية بعض المدارات
واذا انتفى عدم علية بعض المدارات ثبت علية جميع المدارات وهو المطلوب
وعورض هذا الوجه الثاني بمثله وتقرير عدم علية بعض المدارات مع التخلف
في شيء من الصور لا تجتمع مع علية البعض لان ماهية الدوران ان دلت
على علية المدار كانت المدارات المتخلف عنها الدائر علة للدليل الدال على عليتها
وان لم تدل عليها يلزم علية هذه المدارات بالاستدلال السالم عن معارضة دلالة
الدوران على العلية والاول ثابت لكثير من ... فانتفى الثاني
وهو علية بعض المدارات فلا يكون شيء منها علة وهو المطلوب واجيب
عن هذه المعارضة بانا نمنع ان الدوران دال على العلية فلم يلزم علية
تلك المدارات التي تخلف عنها الدائر قلنا لا نسلم فلم لوجود الدليل عليها
لا يلزم من وجود الدليل وجود المدلول فان المدلول قد لا يثبت عند وجود دلالة
الدليل المعارض له فتخلف ... فلا يتم المعارضة ... المعارضة
بانه مجازفة وعورض هذا الدليل بمثله فقيل عدم علية بعض المدارات مع عبارته
التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع علية بعض المدارات لان ماهية الدوران
اما ان تدل على علية المدارات ... لتخلف السالم عن المعارض مع السالم

تدل فيلزم عليتها والاول ثابت فانتفى الثاني ولم يعلم ان المانع للاجتماع
بين الامرين يلزمه على كل واحد من شقي الترديد ففي كل منهما حتى يلزم عدم الاجتماع بينهما
ولا يكفي اثبات احدهما كما قرره اذ لا يلزم من ثبوت احدهما عدم الاجتماع بينهما
ورد ذلك ظاهر والفاضل الهروي تحير في تطبيقه فلم واجيب على ما في التلخيص وحمله
على الجواب عن الوجه الثاني ودفعه على الجواب عن الوجه الاول وهو مناف لما بين
الكلام لاجله لانه في معرض اقامة الدليل على افادة الدوران علية المدار
فكيف تزييف ما دل على مطلوبه وسبب ذلك كله سقوط لفظة وعورض بمثله عن
النسخة التي وصلت اليه واحتج القادحون في الدوران مطلقا وقالوا ان الدوران
في الحقيقة مركب من الطرد والعكس على ما فسرتم والطرد لا يؤثر في افادة العلية
وفاقا والعكس لم يعتبر في العلة الشرعية اذ انتفاء العلة الشرعية لا يقتضي انتفاء
معلولها ... فلا يكون شيء منهما دالا على العلية فلا يكون الدوران دليلا عليها
قلنا في الجواب عنه سلمنا ان الطرد بانفراده والعكس بانفراده لا يدل شيء
منهما على العلية لكن لا يلزم من عدم دلالة كل منهما على العلية عند الانفراد عدم
دلالتهما عليها عند الاجتماع اعني الدوران فان المجموع قد يثبت له ما ليس
لاجزائه لان المجموع مغاير لكل واحد من اجزائه فجاز ان يثبت لاحد المتغايرين ما لا
يثبت للآخر وايضا الاتفاق على عدم تاثير الطرد في العلية ممنوع قال الرابع
السبر والتقسيم اقول الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف التقسيم الحاصر
والسبر غير الحاصر والتقسيم الحاصر ربما يفيد القطع بالمطلوب اذا كان
الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا فيكون حجة في العقليات والشرعيات
مثاله في الشرعيات قولنا في ان ولاية الاجبار معللة بالبكارة ان ولاية
الاجبار اما ان لا تعلل بامر او تعلل ... لا امر اما البكارة او الصغر او غيرهما
وجميع الاقسام باطل سوى القسم الثاني وهو ان تكون الولاية معللة بالبكارة ...
وهو ان لا تعلل بامر ... وهو ان تعلل بغيرهما فبالاجماع على ان الاحكام الشرعية
معللة ... على ان غيرهما ليس علة للولاية واما القسم الثالث وهو ان تعلل بالصغر
فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة لثبوت علتها
لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واذا بطلت الاقسام
سوى الثاني تحقق كانت الولاية معللة بالبكارة وهو المطلوب والسبر

فمقول ... تعريفها التقسيم كان منحصرا بين النفي والاثبات ... والسبر غير الحاصر ... اما بطلانه

غير الخاص حجة في الشرعيات فقط لافادته الظن دون القطع مثاله بان يقول في تعليل ربوية البر بالطعم ان علة حرمة الربوا في البر اما الطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به قال الامام في المحصول هذا اذا لم نتعرض للاجماع على تعليل حرمة الربوا في البر وعلى حصر العلل في الاقسام المذكورة اما اذا تعرضنا له وقلنا الاجماع منعقد على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلل في الاقسام المذكورة لكان تقسيما حاصرا فان قيل على السبر لا نسلم ان حرمة الربا معللة بعلة لم لا يجوز ان يكون من الاحكام التي لا علة لها ولئن سلمنا ان لها علة لكن [illegible] لم لا يجوز ان يكون العلة غير المذكورات والذي ذكرنا اشار بقوله فان قيل لا علة لها او العلة [illegible] عرض قلنا للجواب عن الاصل [illegible] الاول انا بينا في باب المناسبة ان الغالب في الاحكام الشرعية تعليلها بالحكم والمصالح فاحتمل كونها معللة اغلب من [illegible] ظن عدم تعليلها وعن الثاني ان الاصل عدم غير المذكورات قال **الثامن الطرد اقول** الطريق الثامن من الطرق الدالة على علية الوصف الطرد قال اكثر الفقهاء الطرد وهو ان يثبت الحكم في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مع الوصف الذي لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزم مناسبته وهو عندهم دال على ثبوت ذلك الحكم مع ذلك الوصف في محل النزاع ايضا الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وبيانه ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب يلحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل على ثبوت الحكم فيه الحاقا لهذه الصورة الواحدة بسائر الصور وقد قيل يكفي في دلالة الوصف على العلية للحكم مقارنة الحكم له في صورة واحدة فانه نقل عن بعض الفقهاء انه قال مهما رأيت الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن العلية واحتج عليه بان علمنا بان الحكم لا بد له من علة مع علمنا بوجود ذلك الوصف معه حال خلو ذهننا عن سائر الاوصاف يقتضيان ظن علية ذلك الوصف لذلك الحكم لان الحكم يستدعي علة ولم يخطر بالبال غيره فيجب عليته لانه لولا عليته لكان ذلك اما لاستغناء الحكم عن العلة وهو باطل ظاهر في المناسبة او لاسناده الى غيره وهو باطل ايضا لعدم الشعور بغيره اذ المفروض ذلك وهذا القول ضعيف لوجوه الاول ان المفروض عدم الشعور بالغير مفصلا لا اجمالا فجاز ان يسند الى الغير مجملا للعلم به كذلك

ايضاح

الثاني لو كفى في العلية المقارنة في صورة واحدة لكان الدوران الذي هو باب الهذيان بان كان يقال مس الذكر لا ينقض الوضوء لانه طويل مشقوق كالاذن فلا ينقض الوضوء بمسه كالاذن الثالث ان ذلك [illegible] الحكم بالتشهي وهو باطل لقوله تعالى واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا وفي نسخة [illegible] ذكره الامام في المحصول قال **التاسع تنقيح المناط اقول** الطريق التاسع من الطرق الدالة على علية الوصف تنقيح المناط ومعنى تنقيح المناط ان يبين الشارع الحكم به وذلك بان يبين الفارق بين الاصل والفرع وعدم تاثيره في الحكم كما يقال مثلا لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى لكونه غير مؤثر في الحكم البتة واذا كان ملغى يلزم اشتراك الاصل والفرع في الموجب اذ ما به يمتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت الاول وهو ان العلة هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لحصوله فيه وهو المطلوب قال الامام في المحصول هذا طريق جيد وهو في الحقيقة استخراج للعلة بالسبر ولو قيل في ابراده ان الحكم لا بد له من محل ومحل الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع او مميز الاصل عن الفرع والثاني باطل لكون الفارق ملغى فتعين الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله لا يكفي اذ لا يلزم من ثبوت محل الحكم ثبوت الحكم فيه اذ يصدق قولنا هذا الرجل طويل ولا يلزم منه ثبوت الطول لكل رجل مع اشتراك في محل الطول الذي هو الرجولية قال **تنبيه اقول** هذا تنبيه على فساد طريق مشهور بين الفقهاء وهو ان يقال هذا الوصف علة اذ لو لم يكن علة لوجد على عدم عليته دليل واذ لا دليل على عدم عليته فهو علة وحاصله جعل عجز الخصم عن افساد عليته دليلا على عليته قلنا في التنبيه على فسادها ان هذه الطريقة معارضة بمثلها بان يقال هذا الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لوجد دليل على عليته واذ لا دليل على عليته فليس بعلة وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم عليته لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد قال **تنبيه** هذا الوصف علة لانه لو كان علة لصح قياسا بين الاصل والفرع ولو سوينا بينهما لكان القياس المأمور به اذ القياس المأمور به لا يتأتى

في ذكر الحكم وقد [illegible] من ابراده ان الحكم لا [illegible] علة لما عرفت و [illegible] اما المشترك بين الا[illegible] والفرع [illegible]

بوجود التسوية بينهما فيكون حمل الوصف على العلية مقدمة لتحقق المامور به
وتحقق المامور به واجب فحمل الوصف على العلية واجب لما ثبت ان مقدمة
الواجب واجب قال الخنجي في تقريره الطريقة الثانية بهذه العبارة
والثاني ان هذا الوصف علة ظاهرة على تقدير كونه علة يتاتى العمل بالامر بالقياس
والعمل بالمامور به اولى ثم قال واعلم ان نظم هذا الدليل على ما ذكره الشيخ فاسد لان
نظمه التلازم واستثناء المقدم لا ينتج المطلوب وكذا استثناء اللازم لما
لو غير هذا النظم بان يقال علية الوصف يوجب تاتي القياس وكل ما يوجب
تاتي القياس فهو اولى مما لا يوجبه فعلية الوصف اولى من لا عليته وانت اذا
امعنت النظر في تقريرنا علمت عدم الاحتياج الى تغيير النظم فلما في التنبيه على
فساده في الطريقة ان هذا القول دور لان تاتي القياس المامور به متوقف
على علية هذا الوصف فلو توقف عليته على تاتي القياس المامور به لزم الدور
قال الطرق الثاني اقول لما فرغ من الطرق الاول في الطرق الدالة
على علية الوصف شرع في الطرق الثاني في الطرق الدالة على بطلان عليته فنقول
الطرق الثاني فيما يبطل علية الوصف وهو بحسب ما اورده ستة الاول المبطل النقض
وعرفه بانه ابداء الوصف المدعى علة بدون الحكم مثل ان يقول الشافعي في وجوب
التبييت من لم يبيت الصيام من الليل تعرا اول صومه عن النية فلا يصح صومه
لعروه اول صومه عن النية فجعلوا عراء اول الصوم عن النية علة لبطلانه فينقضه
الحنفية بصوم التطوع للذي يصح بالنية اول النهار فان عراء اوله عن النية
ولا يصح حاصل فقد تخلف البطلان عنه والنقض ان لم يكن وارد الطريق الاستثناء ففي
كونه قادحا في العلية مذاهب اربعة فقال بعضهم يقدح في علية الوصف مطلقا
سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع او لا لمانع
وقال بعضهم لا يقدح مطلقا وقال بعضهم لا يقدح ان ثبت علية الوصف بالنص
والا يقدح وقال بعضهم لا يقدح حيث التخلف لمانع وان ثبت العلية
بالمناسبة او الدوران وهذا المذهب الاخير هو المختار عند المصنف واحتج
احتج عليه بوجهين الاول قياس النقض على التخصيص وكما ان التخصيص لا يقدح
في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما

الجمع بين الدليلين المتعارضين والسر في ذلك ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة
الى معلولها فالنقض لمانع المعارض للعلية كنسبة التخصيص المخصص المعارض
للعام وكما ان المخصص لا ينافي اعمال العام فيما عدا صورة التخصيص كذلك النقض
لمانع على التخصيص المخصص بالجامع المذكور ثم ان الظن بعلية الوصف باق مع
التخلف لمانع لان العقلاء يسندون تخلف الحكم الى المانع لا الى عدم اقتضاء العلة
بخلاف التخلف الذي لم يكن لمانع فانه يغلب على الظن ان التخلف الذي لم يكن
لمانع مع النقض لمانع لم يكن قادحا في العلية اذ المراد بالعلية الظن بها وهو
المطلوب واحتج القائل بقدح التخلف في العلية مطلقا بان التخلف لمانع
يقدح فيها وذلك لان العلة عبارة عما يستلزم الحكم والوصف المنقوض لمانع
قبل انتفاء المانع لم يستلزم الحكم واذا ثبت هاتان المقدمتان فتركب منهما
قياسا من الثاني هكذا الوصف المنقوض لمانع لا يستلزم الحكم والعلة
تستلزم الحكم ينتج فالوصف المنقوض لمانع ليس بعلة واذا كان التخلف
لمانع قادحا في العلية كان التخلف لا لمانع اولى بان يقدح فيها فكان التخلف
مطلقا قادحا في العلية وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان
العلة هي ما يستلزم الحكم بل ما يغلب ظن الحكم اذ العلل الشرعية غير
العقلية والوصف المنقوض لمانع يغلب ظن الحكم اذا تبينا سواء خطر
بالبال وجود المانع او عدمه او لم يخطر به شيء منهما فيكون علة وان كان النقض
واردا بطريق الاستثناء فمذهب قوم انه لا يقدح في علية الوصف اصلا سواء
كان من العلل المعلومة كعدم الاقدام على الجناية لعدم الاخذ بضمانها
فانه استثني منه ضرب الدية على العاقلة وهذا الاستثناء غير قادح في عليته
او من العلل المظنونة لكن بشروط وروده على جميع العلل المذاهب كمسالة العرايا
فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطعم والكيل
والقوت والمال اي نقض قادح في علية احد العلل لان الاجماع منعقد على ان حرمة
الربا معللة باحدها ومسالة العرايا واردة على جميعها وكانت واردة على علة
فطعوا بصحتها فلا يقدح عليتها اذ لو قدح لكانت دلالة النقض على عدم العلية
اقوى من دلالة الاجماع على العلة وهو ظاهر لكن الاجماع ادل على العلية

على عدم من النقض على عدم العلية والا يلزم الاجماع على الخطاء والله باطل م
واذا كان الاجماع احق فيكون المجتهد به اباه فلا يكون النقض قادحا وهو المطلوب
واعلم ان لفظ الامام في المحصول يشعر بان القول بكون النقض الوارد بطريق
الاستثناء غير قادح في العلية قول بعض الاصوليين لا جميعهم لانه قال فيه
بعد العبارة قال قوم لا يقدح ولفظ الشيخ يشعر بان ذلك قول جميعهم لانه
قال بعد العبارة لا خلاف بين الاصوليين في انه لا يقدح وبينهما بون
والمعتمد قول الامام الاخير قال وجوابه اقوال وجواب النقض احد امور
الثلثة اما منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود
المعتبرة في العلة او دعوى الحكم فيها او اظهار المانع من اثبات الحكم فيها اما الجواب
عن النقض بمنع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة
في العلة فذلك القيد اما ان يكون له معنى واحد يقع الاحتراز به اما ظاهر
كقول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء طهارة عن حدث فيفتقر الى
النية كالتيمم فينقضه الحنفية بازالة النجاسة فانها طهارة ولا تشترط فيها
النية فيجاب عنه بان علة الافتقار الى النية انما هو الطهارة عن الحدث الطهارة
مطلقا وهذا القيد مفقود ظاهرا في ازالة النجاسة فلا يكون علة الافتقار
الى النية موجودة فيها ولابد نقضا او خفيا كقولنا في السلم انه عقد
معاوضة فيصح حالا كالبيع فينتقض بالكتابة فانها معاوضة ولا يصح حالا
فيجاب فانها ليست عقد معاوضة لانها بيع الرجل ماله من نفسه بل هو عقد
ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفي واما ان يكون له معنيان او اكثر فان
قيد بما معنى كقولنا الصوم عبادة منكرة فيفتقر الى تعيين النية
كالصلوة فينتقض بالحج فانه منكر وعلى زيد وعلى عمرو ويجاب بان التكرر مقول
على التكرر في الزمان وعلى التكرر في الاشخاص والمراد هو الاول فلا يرد
الحج واما لفظا كقولنا جمع الطلقات الثلث في قرء واحد غير بدعي كما اذا
جمعها في قرء بتخلل الرجعة فينتقض بجمعها في حيض فانه بدعي جمع
الطلقات في قرء مع انه بدعي فيجاب بان القرء مشترك لفظا بين الطهر
و الحيض والمراد الطهر فلا يرد الجمع في الحيض واذا منع المستدل وجود العلة
في النقض لانتفاء قيد من القيود المعتبرة فليس للمعترض اقامة الدليل على
عدم علية الوصف لان اقامة الدليل على وجود الوصف في صورة النقض والانتقال
من بحث الى اخر غصب غير ملتفت اليه في اصطلاح اهل النظر وفيه نظر فان النقض
مسموع اتفاقا والنقض مركب من مقدمتين احداهما اثبات العلة في صورة النقض
والثاني تخلف الحكم عنها واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب لا يعد نقلا من
بحث الى اخر في داب اهل النظر ولو قال المعترض للمستدل ما دللت به على
وجود الوصف مع قيوده المعتبرة في الفرع دال على وجوده معها في النقض ايضا
فلو لم يكن ذلك الوصف مع قيوده المعتبرة موجودا في النقض لانتقض ذلك الدليل
فهو نقل من نقض العلة الى نقض الدليل وهو غير ما قال اولا والامام لم يتعرض
في المحصول لكونه مسموعا او غير مسموع لكنه ذكر في مختصر الحقق نقلا عن الاصوليين انهم
قالوا انه غير مسموع ثم قال وفيه نظر قال الشارح في شرح المنتهى ان غرض المعترض
القدح فيما ادعى المستدل كونه علة وهو يكون تاما بالقدح فيها دون القدح
في دليلها فسماع احدهما دون الاخر لا وجه له اما لو قال ما ذكرت من الدليل
على وجود الوصف في الفرع دال على وجوده في النقض وحينئذ ان لم يكن الوصف موجودا
في النقض لانتقض ذلك الدليل وان كان موجودا فيه والحكم ليس بموجود فيه لانتقض
علية الوصف فهو متجه قالوا لانه لا انتقال فيه [illegible] من شيء الى اخر بالكلية بخلاف الاول وفيه
نظر فان نقض العلة مطلقا غير نقض العلة معينا ففيه ايضا انتقال من شيء الى اخر بالكلية واما
الجواب عنه بدعوى الحكم في صورة النقض فبيانه موقوف على تقرير مقدمة وهو ان قول
المعترض اما ان لا ينفرد بانتفاء الحكم في صورة النقض او ينفرد به فان لم ينفرد به سواء
تفرد به المعلل او لم ينفرد به بل اتفقا عليه يتوجه النقض لا محالة والا يمكن للمعلل دعوى
الحكم [illegible] فيها لا خلاف في مذهبه وان تفرد به لم يتوجه على المعلل اذ يمكنه ان
يدفع النقض بدعوى الحكم فيها كما هو مذهبه فان خلاف المعترض في مذهب المعلل كخلافه في الحكم
الاولى فهو محجوج بالدليل الدال على علية الوصف في المسئلتين او الفرع هذا
فنقول للجواب بدعوى الحكم في صورة النقض انما ياتي اذا انفرد المعترض بعدم

بعد الحكم فيها كما قررنا سواء كان دعوى الحكم في صورة النقض الاجمالي ظاهرا كقولنا الارز
ربوي لانه مطعوم كالبر فينتقض المالكي بالتفاح فيجب عنه بعدم الحكم فيه فانه ربوي ايضا
عندنا وهو ظاهر او خفيا كقولنا في جواز السلم الحال السلم عقد معاوضة فلا يشترط
فيه التاجيل كالبيع فيصح حالا وهو المطلوب فينتقض الحنفي بالاجارة فانها ايضا
عقد معاوضة مع اشتراط التاجيل فيها فلنا في الجواب عنه ان التاجيل في الاجارة
ليس بشرط لصحة العقد بل انما هو شرط لاستقرار المعقود عليه وهو من استيفاء المستاجر
فعدم اشتراط التاجيل لعقد الاجارة امر خفي يحتاج الى تدقيق والكلام انما في دعوى
الحكم في صورة النقض بدفعه ولو كانت ثبوت حكم الحكم في النقض تقديرا كقولنا رق
الام علة رق الولد فينتقض بولد من كان مغرورا بحرية جارية نكحها فان رق الام
حاصل مع تخلف رق الولد عنه لكون الولد حرا اتفاقا فاذا قلنا ثبت الرق في ولد
المغرور تقديرا وان لم يثبت ظاهرا الا انه لو لم يكن ولد المغرور رقيقا تقديرا لم يجب
عليه قيمة الولد لان القيمة انما تجب للرقيق دون الحر فالرق ثابت وان انتفى ظاهرا لكنها
يثبت تقديرا ولنا الجواب عنه باظهار المانع في صورة النقض ليكون التخلف لمانع فلا
يكون قادحا في علية الوصف كما مر تمثيله في قولنا القتل العمد العدوان يوجب القصاص
فينتقض بقتل المسلم الكافر فان القتل العمد العدوان حاصل هنا بدون وجوب القصاص
فيجاب بان في صورة النقض مانعا يمنع عنه وهو فضيلة الاسلام فانها تمنع عن القصاص مقتضى
المساواة قال بعد التنبيه على شرائط يجب رعايتها في
النقض منقولا دعوى الحكم في صورة واحدة سواء كانت معينة او مبهمة ان كانت
بالثبوت تنتقض بالنفي العام لتحقق المناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية
لا بالنفي عن بعض الصور اذ لا مناقضة بين الجزئيتين وان كانت بالنفي تنتقض
بالثبوت العام لتحقق المناقضة بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لا بالثبوت في
بعض الصور اذ لا مناقضة بينهما لما عرفت وكذا الكلام على العكس اي دعوى الحكم العام ان كانت
بالثبوت تنتقض بنفي الحكم عن صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق المناقضة
بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية لا بالنفي العام اذ لا مناقضة بين الكليتين وان
كانت بالنفي تنتقض بالثبات في صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق
المناقضة بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية لا بالاثبات العام لما عرفت قال
الثاني عدم التاثير اقول المبطل الثاني للعلية عدم تاثير ما جعل علة:

عدم
في الحكم وفسر بان يبقى الحكم بعد الوصف الذي جعل علة له وعدم العكس وفسر بان يثبت
مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى تخالف العلة الاولى فالاول وهو عدم التاثير
كما قيل من الطرف الشافعية في عدم جواز بيع الغائب مبيع لم تره فلا يصح بيعه
كالطير في الهواء فيقال ما جعل علة لعدم صحة البيع وهو عدم الرؤية لا تاثير له
في عدم صحة البيع لان عدم الصحة باق بعد انتفائه لانه لو رأى الطير لم يصح بيعه لانتفاء
القدرة على التسليم والثاني وهو عدم العكس كقول الحنفية في منع تقديم اذان الصبح
على وقته ان الصبح لا يقصر ولا يقدم اذانه على وقته قياسا على المغرب فيقال عدم القصر الذي جعل
علة لمنع تقديم الاذان على الوقت ليس بعلة له بانه منتقض فيما قصر من الصلوات كالظهر
والعصر مع ان منع التقديم ثابت فيه فيكون منع التقديم معللا بعلة اخرى غير القصر
قال الامام اي الامام سمى ثبوت مثل الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى عكسا والمصنف عدم
العكس وتسمية المصنف اقرب لان العكس في العلة عبارة عن عدم المعلول لانعدام العلة
فعدم العكس ان لا ينعدم المعلول بانعدامها واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة
اخرى واقول ما ذكره يقتضي ان يسمى عدم التاثير ايضا عدم العكس لان الحكم لما بقي بعد
العلة لم ينعدم بانعدامها فلم ينعكس واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة اولى
لكن عدم التاثير لا يسمى عدم العكس وتسميته ثبوت مثل الحكم بعلة اخرى في صورة اخرى بالعكس
او بعدمه اصطلاح اخر على اصطلاح الحكماء في طرد العلة وعكسها ولا يلزم على طائفة اذا
اصطلحوا على شيء رعاية مصطلحات طائفة اخرى واذا عرفت معنى عدم التاثير
وعدم العكس فنقول ان كان الاول وهو عدم التاثير يقدح في علية الوصف ان
منعنا تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مختلفتين لان الحكم لما بقي بعد
عدم الوصف علم استغناؤه عنه فلا يكون معللا به اما اذا لم يمنع ذلك فلا يلزم
بقاء الحكم بعد الوصف في عليته لجواز حصوله بالعلة الاخرى هذا اذا فسرت
العلة بالباعثة فاما اذا فسرت بالمعرف فلانه جاز ان يكون معرف الشيء امرا
يحدث بعد الشيء وينعدم قبله كالعالم للصانع ونبهنا على التفسير بالناقصة فلان عدم
المعلول معلول بعدم كل واحد من العلل الناقصة وهو باق بعد زوال آية
واحدة فرضت منها مع انه لا يلزم عدم عليته لكل العلل لعدم المعلول والثاني وهو
عدم العكس انما يقدح في علية الوصف اذا امتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين
مختلفتين لانه يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة تخالف العلة الاولى لما
اذا لم يمتنع فلا لاستحالته وذلك ظاهر والمختار عند المصنف جواز تعليل الحكم الواحد

بالنوع بعلتين مختلفتين في العلل المنصوصة لوقوعه كالايلاء واللعان فان
الشرع نص على ان كلا منهما علة لحرمة وطي الزوجة التي هي حكم واحد نوعي وكذا نص
على ان كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة لجواز القتل الذي هو حكم واحد بالنوع
لا في العلل المستنبطة فان الحكم فيها انما يسند الى الظن بثبوته لاجله وح يمتنع التعليل
بالمختلفين لان ظن ثبوت الحكم لاحد الوصفين يصرفه عن ثبوته للوصف الاخر وعن ثبوته
لمجموع الوصفين فلا يكون العلة الا واحدا مثلا كل واحد من وصف الفقاهة ووصف
الفقر وجمعهما في الفقيه الفقير الذي اعطاه ريد درهما وان كان صالحا لان يسند اليه
الاعطاء لكن لا يسند الا الى واحد منها لان ثبوت الاعطاء للفقير مثلا يصرفه عن ثبوته
للفقاهة وعن ثبوته لمجموعها وكذا الكلام في الفقاهة في المجموع قال الثالث الكسر
تأثيره — اقول المبطل الثالث للعلية الكسر وهو عبارة عن عدم احد الجزئين الوصف الذي
ظن كونه علة للحكم ونقض الجزء الاخر ولا يرد الا على الوصف المركب من جزئين
يكون احدهما ملغى والاخر منقوضا فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير
في جزئها بالنقض هكذا قاله الامام في المحصول مثاله قولهم في وجوب اداء صلوة
الخوف صلوة يجب قضاؤها اجماعا فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فيعترض
عليه ويقال خصوصية الصلوة لعدم العبادة ملغى اذ وجوب الاداء لوجوب القضاء
غير مختص بالصلوة لعدم العبادة لان الحج ايضا كذلك فانه يجب اداؤه لوجوب قضائه
واذا كان خصوصية الصلوة ملغاة بقي الوصف الذي ظن موثرا كونه عبادة
يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه
لامتناع صدوره عن الحائض شرعا كما مر فعلم من هذا ان المعترض ما لم يبين
الغاء القيد الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي
قضاؤه — هكذا قاله الامام وفي وجوب اداء الحج لوجوب نظر فان المتطوع بالحج اذا افسده
بالجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب ادائه والعجب من المصنف انه لم يتنبه لهذا
قال الرابع القلب اقول المبطل الرابع للعلية القلب وهو في الاصطلاح
ان يربط حكم يخالف حكم المستدل على الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه
الحاقا باصله واحتج الامام في المحصول على اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان المعترض
لو ذكر للحكم الذي هو حلاف الحكم المستدل اصلا اخر لكم ذكره لاصل الذي هو حكمه
بحكم اصل المستدل ان كان حاصلا في اصل المستدل كان رده لا اصل للمستدل

اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف الذي جعله علة في قياسه في اصل ويمكنه
منع وجوده في اصل اخر وان لم يكن حاصلا في اصل المستدل كان اصل المستدل
نقضا على علة المعترض لان ذكر الوصف حاصلا فيه مع عدم ذكر الحكم والفاضل
المراغي قرر كلام المحصول في هذا الموضع على وجه لا يحل الناظر الا على سوء الفهم حاشاه
فتنبه — عن ذكره واقول لا حاجة الى اقامة الدليل على اشتراط الاتحاد لانهم اصطلحوا ان
ربط المعترض الحكم المخالف لحكم المستدل على اصله يسمى قلبا وربطه اياه على
اصل اخر معارضة ولا اصطلاح لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه اذا عرفت
هذا فنقول المعترض القالب اما ان يدل بالقلب على نفي مذهب المستدل او على
اثبات مذهبه والاول اما ان يدل على نفي مذهبه صريحا او ضمنا مثال ما يدل
القالب على نفي مذهب المستدل صريحا قول الحنفي في ان المسح باقل ما يطلق عليه اسم
المسح غير كاف ان المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يطلق عليه
الاسم كالوجه فيقول القالب المسح ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه
فمقدر المسح بالربع مذهب المستدل ونفاه المعترض صريحا وهذان الحكمان
والمقدر بالربع واقل ما يطلق عليه اسم المسح — لا ينافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل الذي هو الوجه وتنافيان في الفرع
الذي هو المسح لمعارض وهو اتفاق الامامين على ان الواجب اما الربع او الاقل دون الا
اما الشافعي او الحنفي
ستيعاب ومثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل ضمنا بان يدل على نفي لازم
من لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه وان لم يصرح به قول الحنفي في بيان صحة بيع الغائب
اما الصحة كمذهب ابي حنيفة وعدم خيار الرؤية كمذهب الشافعي — بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب انه عقد
معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب
لازم لصحته فاذا نفاه يلزم نفي صحته وان لم يصرح به وهذان الحكمان غير متنافيين
في الاصل الذي هو النكاح لاجتماع الصحة وعدم الخيار فيه لكن لا يمكن
اجتماعهما في الفرع لمعارض وهو اتفاق الامامين على ان الفرع لا يخلو عن الا
احدهما ومن هذا النوع وهو ما يدل على نفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة — اب
وهو ان يكون في اصل القياس حكمان احدهما منفي عن الفرع وفاقا والثاني مختلف
فيه كالمختار فان فيه حكمين لعدمها نفوذ اقراره بالطلاق والثاني وقوع طلاقه
بايقاعه للطلاق والمكره فان اقراره غير نافذ وفاقا ووقوع طلاقه بايقاعه

انما مختلف فيه فاذا اراد المستدل ان يثبت الحكم المختلف فيه وهو وقوع
الطلاق في ذلك الفرع وهو المكره بالقياس على ذلك الاصل وهو المختار واذا اثبت
الحكم المختلف التسوية بينهما كقول الحنفي المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه
كالمختار فيقلب القالب ويقول المكره مكلف مالك للطلاق فتستوي بين اوليع
بالطلاق وانتفاء عدم اثابة في المختار واذا ثبت التسوية بينهما فاما ان يكون في
الوقوع وهو باطل اجماعا او في عدمه وهو المطلوب وانما سمي بهذا الاسم لان
المساواة التي بين الحكمين في الاصل انما هي في وقوعهما والتي اثبتها القالب في الفرع
انما هي في عدم الوقوع فتلك تبدل تلك المساواة بنوع وقد يسمى التبديل قلبا
ايضا لانه يقلب دليل المستدل باثبات مساواة الحكمين في الفرع واما قال
ومنه ولم يصرح بانه من افراد النوع الضمني لان الضمني ينبغي للذم المستدل كما عرفت
وهذا لا يتعين افراده وانما قلنا لا يتعين اذ المنفي فيه انما هو الافتراق بين الحكمين
وهو غير لازم لوقوع طلاق المكره الذي هو مذهب المستدل اذ لو كان لازما له لما ثبت
الوقوع على تقدير تساويهما في الوقوع بل يثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو التسوية
بين الحكمين في عدم الوقوع المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره الذي هو نفي مذهب المستدل
الا انهما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب نفسه قول الحنفي لا اعتكاف الا بصوم
فلا يكون المجرد منه قربة من عبادة هي العبادات ومنها الصوم قربة كالوقوف بعرفة فيقول
القالب لا اعتكاف الا بصوم فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فعدم اشتراط الصوم
الذي اثبته مذهب المعترض كان قلبه انه نفي لمذهب المستدل صريحا [illegible] ذكر من القسم
الاول لا قسمين كوانه قلت القسم الاول ما الذي نفي مذهب المستدل صريحا ولا يكون ذكر
النفي عينه نفس مذهب القالب كعدم تقرر الوجه بالربع فانه نفي مذهب المعترض بعينه وجاز
يكون هذا النوع من القلب قسما من الاول فان قيل القلب يمتنع مع [illegible] لانه اشترط فيه اتحاد الاصل
مع الاختلاف في الحكم لزم اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال قلنا ان التنافي
ان التنافي بين الحكمين ليس بحسب الذات حتى يمتنع اجتماعهما في اصل واحد بل
لحصوله في الفرع لتعارض [illegible] الدال على الفرع لا يكون فيه الا تعددا
كما اشار اليه في التقرير ولا يلزم ما ذكرتم قال تنبيه القلب اقوال

فلا يكون

مذهب المستدل
[illegible] بهذه العبارة
المعطوفة لكونه قريبا
ومثال ما يدل
اثبات

هذا تنبيه على ان القلب معارضة حقيقة لصدق تعريف المعارضة عليه وهو تسليم دليل الخصم
واقامة دليل اخر على خلاف مقتضاه الا انه لا يسمى بحسب الاصطلاح معارضة لان المعارضة
في اصطلاح الاصوليين هو ما يكون العلة والاصل فيه غير العلة المستدل
واصله بخلاف القلب فانه فيه يجب اتحادهما كما عرفت قال الامام وعلى هذا للمستدل
ان يمنع حكم القالب في الاصل وهو له ان يقدح في تاثير علته بالوجوه القادحة في العلية
حتى القلب بشرط ان لا يكون مناقضا لحكم القياس الاول حتى اذا افسد قلب القالب
بقلب المستدل سلم اصل قياسه من القلب قال لكن من القول بالموجب
اقول للمبطل الخامس للعلية القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم مقتضى قول
المستدل مع بقاء الخلاف والمراد بمقتضى قول المستدل ما يلزم من علته ودليله
ليلة وهو يقع في جانب النفي تارة اذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل
المعلل كون شيء معينا غير موجب له لكن الحكم وفي جانب الاثبات اخرى كما لو كان
المطلوب اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المستدل ثبوته في صورة ما
من جنسه مثاله في النفي لو قال نحن هما شر الشافعية في وجوب القصاص في القتل
بالمثقل التفاوت في الوسيلة القتل لا يمنع من وجوب القصاص بالقياس على التفاوت
في المتوسل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص مسلم لكن لم قلتم البحر اتفاقا فيقول
السائل الحنفي كون التفاوت في الوسيلة غير مانع من وجوب القصاص مسلم
ولكن لم لا يجوز ان يمنع القصاص امر موجود في المثقل غير التفاوت لا بد له من دليل
ثم لو بينا ان الموجب لوجوب القصاص وهو القتل بغير حق قائم في صورة
القتل بالمثقل والمانع فيه غير التفاوت في الوسيلة لكنه مقرون بالانقطاع
في الاستدلال فالاولى ان يظهر من بيانا هذا ان ما حكيناه اولا لم يكن تمام الدليل
بل العذر اجزاء به ومثاله في جانب الثبوت قول الحنفية في وجوب زكوة الخيل
الخيل حيوان يسابق عليه فيجب الزكوة فيه قياسا على الابل فيقول وجوب الزكوة
فيه مسلم اذا كان مالا للتجارة والخلاف انما وقع في وقوع زكوة العين
العين ومقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكوة والملزوم من اثبات المطلق
اثبات جميع جزئياته حتى يلزم هذا النوع الذي وقع فيه الخلاف قال ان
الفرق اقول المبطل السادس للعلية الفرق وهو عبارة عن جعل تعين
الاصل وهو ما يختص به علة الحكم وجعل تعين الفرع وهو ما يختص به مانعا

از هاقام

ليل

انواعه م

من ثبوت الحكم والفرق بالاول وهو جعل المختص بالاصل علة للحكم او جزء علته مؤثرا في منع
علية الوصف المشترك بينه وبين الفرع حيث امكن تعليل الحكم الواحد بعلتين
مختلفتين كما في العلل المستنبطة فذكر الحكم للاصل اذا كان معللا بما
يختص به لا يجوز ان يكون معللا بالمشترك بينه وبين الفرع والا يلزم تعليل الحكم الواحد
بعلتين مختلفتين وهو غير جائز عند من منع تعدد العلل والا يؤثر في منع عليته حيث جاز التعليل
بمختلفتين كما في العلل المنصوصة لان تعليل حكم الاصل بالمختص به لا ينافي
تعليله بالمشترك بينه وبين الفرع اذ لا يلزم منه الا التعليل بمختلفتين وذلك
جائز في العلل والفرق بالثاني وهو جعل المختص بالفرع مانعا من ثبوت الحكم
مؤثر في منع علية الوصف المشترك عند من جعل النقض مع المانع قادحا في العلية
لان العلة عنده هي ما يستلزم الحكم والوصف المشترك مع هذا المانع لا يستلزم
الحكم فلا يكون علة عنده وعند من لم يجعل النقض مع المانع قادحا في العلية لا يؤثر في منع
عليته اذ لا يلزم منه الا تخلف الحكم لمانع وهو غير قادح قوله الطرف الثالث
اقول لما فرغ من الطرف الثاني في ابطال العلية شرع في الطرف الثالث في اقسام العلة
فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ذلك المحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا او
ما يكون جزء من ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة
او يكون خارجا عنه وهو اما امر عقلي حقيقي كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما او
اضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة او سلبي كتعليل عدم وقوع الطلاق المكره
بعدم الرضا واما امر شرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما امر عرفي
كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهالة المجتنب عنها عرفا واما امر لغوي كتعليل
حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر من العنب وكل واحد من هذه العلل
اما متعد به وهي التي تتجاوز عنه الى غيره او قاصر وهي التي لا تتجاوز عن محل الحكم
المنصوص كتعليل حكمه بما يشارك به غيره واما قاصرة وهي التي لا تتجاوز وذلك كتعليل
حكمه بما يختص به وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة اما ان يكون العلة بسيطة
كالامثلة المذكورة او مركبة كالمركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتعليل
جواز بيع المفلس بكونه بيعا صدر عن الاهل في المحل او منها ومن السلبية كتعليل
وجوب القصاص على قاتل الآدمي بالقتل بغير حق او من الاضافية والسلبية كتعليل
وجوب القصاص بالقتل بالمثقل بكونه قتلا عمدا بغير حق والمختار جواز التعليل بكل واحد

من هذه الاقسام

من هذه الاقسام لكن من العلماء من خالف في بعضها فذكر استدلاله عليه وبين ضعفه
بحيث قال قيل لا تعليل بالمحل اقول قال بعضهم لا يعلل الحكم بالمحل
مستدلا عليه بان محل الحكم قابل له فلا يكون علة له والا يلزم كون الشيء
الواحد قابلا للشيء الواحد وفاعلا له وانه باطل لما تبين ان القابل لا يفعل فيما يقبله
فلذلك الجواب عنه لا نسلم ان القابل للشيء لا يكون فاعلا له وما استدل به عليه ممنوع
كما تبين في موضعه ومع هذا كله فالعلة الشرعية هي المعرف للحكم لا المؤثر فيه فلا يلزم من
تعليل الحكم به كون الشيء قابلا وفاعلا للشيء والحق التفصيل الذي ذكره الامام في
المحصول وهو ان التعليل بالمحل في العلة القاصرة جائز سواء كانت منصوصة او مستنبطة
اذ لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونها خمرا فان كونها خمرا ينافي
حرمته غير جائز في المتعدية اذ يستحيل حصول مورد النقض بخصوصه في غيره قال قيل
لا تعليل بالحكم الغير المضبوطة اقول قال بعضهم لا يجوز ان يعلل الحكم بالحكمة
الغير المضبوطة التي سماها الفقهاء حكمة كالمصالح والمفاسد واستدل عليه بان القدر
الحاصل من المصلحة الذي ترتب الحكم عليه في الاصل لا يعلم وجوده في الفرع ايضا وهو ظاهر
فلا يجوز التعليل بها وهو المطلوب وانما قيد الحكم بكونها غير مضبوطة لانها لو كانت
مضبوطة وتسمى مظنة يجوز التعليل بها اتفاقا فلنا في الجواب عنه لو لم يجز التعليل
بتلك الحكم لامتناع الاطلاع على القدر الذي نيط به الحكم لم يجز التعليل بالوصف
المناسب المشتمل عليها لعدم العلم بالقدر الحاصل فيه من المصلحة والحكم وهو باطل
والا لما كان كل وصف مشتمل على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم او لاشتماله على مصلحة
معينة وح لما لم يكن الاطلاع على تلك المصلحة المعينة لم يمكن الاستدلال على علية الوصف
بكونه مشتملا عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع واذا امكن
الاستدلال امكن الاطلاع على تلك الحكمة وح يصح التعليل بها لانه اذا ظن ان الحكم
في الاصل انما ثبت لمصلحة وتلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل من هذين الظنين ظن
الحكم في الفرع لا محالة فيصح التعليل بها اذ لا نعني بجواز التعليل بها الا هذا وهو
المطلوب هذا هو التقرير الذي قرره الامام في المحصول واما الفاضل الطوسي فقد اورد
المتن هكذا قلنا لو لم يجز بالوصف المشتمل عليها وقال في تقريره سلمنا انه لا يجوز
التعليل بتلك الحكم ولكن لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها بل عندنا جاز
كالمشقة التي هي علة الرخص في السفر فانها لما لم تكن مضبوطة نيط الحكم بالوصف
المشتمل عليها وهو السفر الطويل المباح ولذلك رخص الملك المترفه في السفر ولم

يستدلون على علية الوصف باشتماله على المصلحة فالدال على عليته انما اشتماله على مطلق المصلحة

يمكن للمصلحة فيبين (...) مالك لاثبات الحكم في الفرع بها

لتحال في الحضر ولما كان مفسدة الثاني اكثر من الاول والدليل على جواز التعليل ان الظن اذا
حصل بان الحكم انما ثبت لمصلحة وان تلك المصلحة وجدت في الفرع فيحصل ظن
ذلك الحكم فيه والظن متبع لما عرفت ولعله اشار الى ذكر توجيه الخلاف الحكم الى الفرع الى
ههنا عبارته واقول هذا الكلام غير مرضي اما اولا فلانه غير مطابق لما نحن فيه لانا نريد ان
نجيب عما قاله بعضهم من ان التعليل بالحكمة غير جائز مطابق للمتن فكيف نسلم ذلك فان
الحكمة من العلل المعتبرة عند المصنف ولهذا ادرجه في باب الترجيح على ما سوى المظنة
من العلل كما سيجيء واما ثانيا فلان التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة انما يجوز اذا علم
قدر تلك المصلحة كما بينا اما اذا لم يعلم فلا نسلم جواز التعليل به بل لا يجوز كما لا يجوز بالحكمة
وح واما ثالثا فلان حمل قول المصنف فاذا حصل الظن الى اخره على الاستدلال على جواز
التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة غير مناسب اذ هو نص في جواز التعليل بالحكمة كما قررنا
فلا معنى لحمله على جواز التعليل بالوصف وزعم الخصم ان الوصف الذي يعلل به الحكم لا يجوز لو
صف العنوانات وكم بين الوصفين فما والكلام لا اذا قال قيل العدم اولى قال
بعضهم لا يجوز التعليل بالوصف السلبي واستدل عليه بان الوصف السلبي من الاعدام والعدم
لا يعلل به اما ان الوصف السلبي من الاعدام فلكونه من الاعدام المضافة فيكون من الاعدام
واما ان العدم لا يعلل به فلوجهين الاول ان العلية مميزة عن غيرها لكونها مميزة عما ليست
بعلة والاعدام لا تميز لها كما بين في موضعه فالعلة لا تكون من الاعدام الثاني ان الاوصاف
منها ما يصلح للعلية ومنها ما لا يصلح لها فوجب على المجتهد سبرها ليتميز له ما هو الصالح
للعلية عما ليس بصالح لها وح نقول المجتهد لا يجب عليه سبر الاعدام اجماعا ويجب عليه سبر
الاوصاف الصالحة للعلية لما بينا فلا يكون الاعدام من الاوصاف الصالحة للعلية
واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الوصف السلبي لا يعلل به وهو المطلوب قلنا
في الجواب عن الوجه الاول من الوجهين الدالين على ان العدم لا يعلل به انا لا نسلم
ان الاعدام لا تتميز فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم لان عدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم من غير العكس وما قيل في بيانه فمزيف كما بين في موضعه وفي الجواب عن الوجه
الثاني منهما انا لا نسلم ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف مطلقا سواء كانت متناهية
او غير متناهية بل يجب عليه سبر الاوصاف المتناهية دون غير المتناهية لامتناع
سبرها وح نقول انما سقط عن المجتهد سبر الاعدام لعدم تناهيها لا لان العدم لا يصلح
للعلية فلا يتم ما ذكرتم قال قيل انا يجوز التعليل اولى تعقل الحكم

الشرعي

الشرعي بالحكم الشرعي جائز لان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي
حصل ظن العلية ولا نعني بجواز التعليل الا افادة الظن بالعلية فيحصل المطلوب
وقال بعضهم لا يجوز واستدل عليه بان الحكم الشرعي الذي عرض انه علة يحتمل ان يكون
متقدما على الحكم الذي جعل معلولا او يحتمل ان يكون متأخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا
له فالعلية من الاحتمالات الثلث [illegible] والتقدير الاول ينافي التعليل لان تقدم العلة
على المعلول يمنع تخلفه عنها وكذا الثاني لان تقدم المعلول على العلة ينافي علتها لامتناع
تاخر العلة عن المعلول والثالث يحتمل التعليل وعدمه اذ على تقدير المقارنة جاز ان يكون
العلة هو [illegible] فالتعليل بالحكم انما يجوز به اذا كان مقارنا وهو التقدير الواحد
[illegible] التقادير الباقية [illegible] علة عليها فيكون مرجوحا بالنسبة اليها والعبرة في الشرع بالراجح
دون المرجوح فوجب الحكم في الشرع بانه ليس بعلة وكذا امتنع التعليل فان قلت تقدم العلة
على المعلول انما يمتنع لو كان بالزمان اما اذا كان بالذات فلا مع انه يجب
قلت الترديد انما هو في الزماني من التقدم والتاخر وتتم الكلام [illegible] تقدم الحكم
على الحكم لو كان بالزمان يمنع التعليل وان كان بالذات فقط جاز ذلك بكون
العلة [illegible] فيكون مرجوحا كما في تقدير المقارنة فلا [illegible] الجواب عن استدلالهم
لا نسلم ان التقدم والتاخر ينافي العلية اذ يجوز التعليل بالمتأخر في الشرع لان السبب
الشرعي معرف والمعرف للشيء جاز ان يكون متأخرا [illegible] العالم للصانع قال الا
صل المراعي ولا يبعد ان يقال ولا نسلم ان المتقدم ايضا لا يصلح للعلية وانها لا
يصلح لو لم يكن تخلف المعلول عنه لمانع فلم قلتم انه ليس كذلك اقول ولا يبعد ان يجاب
عنه بان التخلف لمانع انما يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند تقدم الشيء على الشيء با
لزمان لا يتصور العلية واعلم ان المصنف في تقسيم العلة لم يتعرض للحكم الشرعي ولعل
الوصف الشرعي الذي ذكره يشمله وفيه تعسف قال قالت الحنفية اولا
قالت الحنفية لا يعلل الحكم بالعلة القاصرة لعدم الفائدة في التعليل بها لان فائدته
ان كان التوسل الى معرفة حكم من الاصل المنصوص فباطل لان ذلك معلوم بالنص وان
كان التوسل الى معرفة حكم غير الاصل فباطل ايضا لان ذلك انما يمكن ان لو وجد ذلك
الوصف في غير الاصل وهو منتف والا لم تكن قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل
بها كان التعليل بها عبثا فلا يعلل بها اذ الشارع حكيم لا يفعل العبث قلنا في الجواب عنه
لا نسلم انحصار الفائدة في معرفة حكم الاصل او الفرع لجواز ان يكون الفائدة معرفة كون

تقديم علية

عنه

كون الحكم الشرعي واقعا على وجه المصلحة ووفق الحكمة لكيلا تكون النفوس الى قبوله اميل
وعدم انضباط دين معتبع لنا على جواز التعليل بالعلة القاصرة ان صحة العلية في
نفسها ولو توقف صحة العلية في نفسها على تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف
صحتها في نفسها على تعديتها الى الفرع صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية او قاصرة
وهو المطلوب قال المحقق ولقايل ان يقول ان كان المراد بالتعدية وجود الوصف
في صورة اخرى ايضا فلا نسلم توقفه على العلية وهو المراد بكون التعدية شرطا لصحة العلة وان
كان المراد بها كون الوصف في صورة اخرى فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط
في صحة علية الوصف بل اعتبار وجوده في صورة اخرى والقول المراد ليس هذا والا ذكر بل كون
الوصف الذي هو علة في الاصل حاصلا في الفرع ولا شك ان التعدية بهذا المعنى مشروط
بصحة علية الوصف ويلزم الدور من توقف صحة عليته على التعدية بهذا المعنى قال
قيل لو علل بالمركب اقول قال بعضهم لا يجوز تعليل الحكم بالوصف المركب والا لزم
تخلف المعلول عن علته التامة او تحصيل الحاصل لانه لو علل الحكم بالوصف المركب لكان
عدم كل واحد من اجزايه علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته فيكون
علة لعدم صفاته لان ما يقتضي ارتفاع الموصوف يقتضي ارتفاع صفاته ومن جملتها
العلية فيكون علة تامة لعدم عليته وح فاذا انتفى جزء منه انتفى عليته لا محالة ثم اذا
انتفى جزء اخر منه فان لم ينتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واذا انتفت
يلزم تحصيل الحاصل فثبت ان التعليل بالمركب يستلزم احد هذين الامرين المحالين
وكل ما يستلزم المحال فمحال فالتعليل بالمركب محال وهو المدعى قلنا لا نسلم بل يجاب
عنه ان العلية صفة عدمية لكونها من الامور النسبية التي هي عدمية كما بين في موضعه
واذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجوديا بالوجوب لكون نقيض النقيضين وجوديا واذا
كان انتفاء العلية وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا
تكون علة للامور الوجودية وح لا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر قال وهاهنا مسائل
اقول وهاهنا مسائل متعلقة بمباحث العلة المسألة الاولى في ان التعليل
بعلية العلة هل يجوز كما جاز التعليل بوجود العلة ام لا فنقول يجوز ذلك ان يستدل
بوجود العلة على وجود المعلول الحكم كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة
وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيه القصاص واتجاز
لان وجود العلة يستلزم وجود معلولها ولا يجوز ان يستدل بعلية العلة على وجود الحكم

كما يقال

كما يقال عليه القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فيجب القصاص وانما لم يجز
لان العلية نسبة بين العلة والحكم فكانت متوقفة على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة
على تحقق المنتسبين واذا كانت متوقفة على وجود الحكم لا يكون علة له والا يلزم الدور
قال المسألة الثانية اقول المسألة الثانية في ان التعليل بالمانع هل يتوقف على وجود
المقتضي ام لا فنقول تعليل عدم الحكم بالمانع عنه لا يتوقف على وجود المقتضي خلافا
للبعض لنا ان المانع والمقتضي متنافيان فالمانع اذا كان مع المقتضي يكون اضعف مما اذا
كان بدونه لان الشي مع منافيه اضعف مما لم يكن معه وح نقول لا شك ان المانع يؤثر
في عدم الحكم مع وجود المقتضي له واذا اثر فيه مع وجود المقتضي لو فرض المقتضي اولى
بان يؤثر فيه لان الشي حال ضعفه اذا اثر في شي فان يؤثر فيه حال القوة اولى اعترض عليه
وقيل لا يسند عدم الحكم الى المانع لان المسند اليه ان كان العدم المستمر فباطل اذ المانع
حادث والعدم المستمر ازلي فلا يسند اليه لامتناع استناد الازلي الى الحادث وان كان
العدم المتجدد والمتجدد من العدم انما يتصور عند قيام المقتضي فيكون موقوفا على المقتضي
وهو المدعى فقلنا لا نسلم بطلان الشق الاول قوله الى المانع الحادث هو العدم المستمر الازلي و
لا استحالة في ذلك اذ المسند اليه شي هو المعرف والحادث قد يعرف القديم الازلي
كالعالم الحادث المعرف للصانع الازلي قال لا يشترط اقول المسألة
في ان الوصف الذي جعل علة في الاصل هل يشترط فيه متفق عليه ام لا فنقول
لا يشترط في التعليل بالعلة اتفاق المعلل والسائل على وجودها في الاصل بل يكفي انتهاض
الدليل على وجود العلة في الاصل لانه اذا دل الدليل عليه فقد حصل الغرض وهو
امكان الحاق الفرع به قال الامام في المحصول والحق ان وجود العلة في الاصل قد يكون
معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوما بالامارة الظنية
قال المسألة اقول المسألة في بيان رفع العلة على دفع الحكم ودفعه وانقسام
ما يتفرع عليه فنقول العلة قد تدفع الحكم ولا ترفعه كالعدة فانها تدفع النكاح اللاحق
ولا ترفع النكاح السابق وقد تدفع الحكم لا تدفعه كالطلاق فانه يرفع النكاح السابق
ولا يدفع النكاح اللاحق وقد تدفع وترفع معا كالرضاع فانه رافع النكاح السابق
ودافع النكاح اللاحق قال العلة قد تعلل بها ضدان اقول المسألة السادسة في انه
هل يمكن ان يصدر عن العلة الواحدة ضدان ام لا فنقول العلة الواحدة قد تعلل بها معلول
واحد وقد تعلل بها معلولان متماثلان وقد تعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما

ادام

موقوفة على تعديتها الى الفرع ان تعدية الفرع موقوفة على صحة عليته صح

علة

[illegible]

وجوب

وقد علل بهما معا ولانه متضادان لا يمكن اجتماعهما ولكن بشرطين متضادين اذ لو
جاز اجتماع الشرطين جاز اجتماع الضدين عند وجود علتيهما وانه محال واذا اقتصر
على القسم الاخير من هذه الاقسام لوضوح ما بعدها قال الفصل الثاني في الاصل
والفرع اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث المتعلقة بالعلة شرع
في الفصل الثاني في المباحث المتعلقة بالاصل والفرع فنقول اما الاصل فشرطه
امور ستة الاول ثبوت الحكم فيه لان القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع كما عرفت وذلك لا يتاتى الا بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون ذلك
الثبوت بدليل شرعي اما بالدليل فلان الاحكام الشرعية لا بد لها من الادلة
الدالة عليها والا يلزم تكليف ما لا يطاق واما وجوب كون الدليل شرعيا
فلما عرفت من ان العقل لا مجال له في الشرع الثالث ان يكون ذلك الدليل امرا
غير القياس لانه لو كان القياس مع ان تحد العلة بين اصل الاصل وبين الاصل وبينه
وبين الفرع بان يكون العلة الجامعة بين الاصل واصله هي التي بينه وبين فرعه
كان لغوا كما يقال مثلا الذرة مكيل مطعوم فتكون ربويا كالارز فانه ربوي لانه
مكيل مطعوم كالشعير فقياس الفرع كالذرة في مثالنا هذا على اصل الاصل وهو
الشعير في مثالنا هذا اولى من القياس على الاصل كالارز في مثالنا هذا تقليلا
للمقدمات لان ذكر الاصل المتوسط بين اصله وفرعه تطويل بلا طائل له وان اختلف
العلة بان يكون العلة بين الاصل واصله غير العلة بينه وبين فرعه كما يقال مثلا الجذام
عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح قياسا على الرتق فانه ينفسخ به النكاح
لانه يفوت الاستمتاع لم ينعقد القياس الثاني اعني قياس الجذام على الرتق
لان الجامع بين الرتق والجب وهو كون كل منهما عيبا مفوتا للاستمتاع غير مو
جود في الجذام فلا يمكن اثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح والى هذه الشروط
الثلثة اشار بقوله فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس الرابع ان لا يتناول دليل
حكم الاصل الفرع اذ لو تناوله كان اثبات الحكم في الفرع ... به لا
بالقياس وح ضاع القياس الخامس ان يكون معللا بوصف معين ليتاتى رد الفرع
اليه والا لا يمكن السادس ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع
دليل سوى القياس لانه لو كان متاخرا عنه كان حكم الفرع قبل هذا الاصل
ثابتا من غير دليل وهو باطل لافضائه الى التكليف بما لا يطاق اما لو كان له
دليل سوى القياس لجاز تاخر حكم الاصل عن حكم الفرع لان حكم الفرع قبل

[Margin: بينه — كما]

[Margin: كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع و بين الرتق والجب كون كل منهما عيبا مفوتا للاستمتاع ح]

الاصل يكون ثابتا بدليل اخر غير القياس ويكون القياس دليلا اخر عليه وح لا يلزم الا توارد
الادلة على مدلول واحد وذلك جائز قال وشرط الكرخي اقول وشرط
الكرخي في الاصل شرطا اخر فقال شرط الاصل اما عدم مخالفة الاصول بان يكون
حكمه موافقا للاصول من الكتاب والسنة ونحوهما او تحقق احد الامور الثلثة ان
خالف اي ان كان حكم الاصل مخالفا للاصول كالعرايا في الرطب اذا جعل اصلا
في جواز العنب عليه وكشهادة خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بواحد
والعدد عليها فشرطه امر من امور ثلثة الاول تنصيص الشارع على علة حكم الاصل
لان تنصيص الشارع على العلة كالتصريح معه بوجوب القياس عليه كما مر الثاني اجماع
الامة على تعليل حكم الاصل مطلقا اي الا تكون علة الاصل المخالف لسائر الاصول من المسائل
التعبدية التي لا تعقل اتفاقا الثالث ان يكون القياس على هذا الاصل موافقا
لسائر القياسات على اصول اخر والحق عند المصنف ان الاصل اذا لم يكن موافقا
للاصول فعلى المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس عليه وبين القياس
على اصول اخر بما ياتي بيانه في باب ترجيح الاقيسة فما يرجح من القياسين في
نظره تعين العمل به وتفصيل ذلك ان نقول ما ورد بخلاف قياس الاصول
ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا المو
ضع هذا فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين
بالجهات المرجحة للاقيسة وان كان دليلا غير مقطوع به فان لم يكن علة حكمه منصوصة
كان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اولى
من القياس على ما طريق حكمه غير معلوم وان كانت علة حكمه منصوصة تساوى القياسان
لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وطريق حكمته غير معلوم وهذا القياس
طريق حكمه مظنون وطريق حكمته معلوم فيكون لكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيستويان
قال وشرط عثمان البتي اقول وشرط عثمان البتي قيام ما يدل على جواز
القياس عليه اي لا يقاس على الاصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس عليه وشرط
بشر المريسي احد الامرين اما انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او التنصيص على عين
تلك العلة وضعف المذهبين ظاهر لان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذين الشرطين
قال واما الفرع اقول واما الفرع فشرطه وجود الوصف الذي هو علة في
الحكم الاصل في الفرع بلا تفاوت بين الاصل والفرع في ذلك الوصف لا في الماهية
ولا في زيادة ونقصان لما عرفت من تعريف القياس فانه اثبات مثل حكم

[Margin: قياس م — صح — الماهية]

الأصل في الفرع إنما يتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود
في الأصل والإلزام يحصل بين الحكمين تماثل وإذا وجب تماثل الوصفين وجب
عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود الحكم في
الفرع وزعم أن الظن به لا يكفي وشرط أبو هاشم انتهاض الدليل على ثبوت حكم الفرع
إجمالا فيعلم جملة والقياس يفصله ويعينه كالجد مع الأخوة فإن الشرع دل على إرثه
في الجملة والقياس يعينه فإنه قاسه بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الأخ في
المقاسمة مع الأخوة فإن درجة الجد درجة الأخ لكون كل منهما مدليا إلى الميت
بأبيه ورد كل من المذهبين بأن ظن ثبوت الحكم في الفرع بعد حصول الظن بعلية
الوصف الموجود في الأصل وبوجود ذلك الوصف في الفرع يحصل بدون هذين
الشرطين والعمل بالظن واجب فلا يشترط حصولهما في القياس قال
أقول هذا تنبيه على أن القياس في عرف الفقهاء قد يستعمل على صورة
التلازم إثباتا ونفيا فإذا استعمل في الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوما لحكم الفرع
ويجعل القياس بيانا للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع
وإذا استعمل في النفي يجعل نقيض حكم الأصل لازما لنقيض حكم الفرع بعد إثبات
الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع بالقياس حتى يلزم بحكم عكس النقيض من انتفاء
حكم الفرع انتفاء حكم الأصل مثاله في الثبوت قولنا في إثبات وجوب الزكوة في
مال الصبي لو وجبت الزكوة في مال البالغ إجماعا فيكون واجبة في مال الصبي وبدل
على استثناء الملزوم لفظة لكن في قول المصنف لما وجبت الزكوة أي الحرف ومثاله في النفي
قولنا في بيان عدم وجوب الزكوة في الحلي المباح لو وجبت الزكوة في الحلي المشترك بينه
وبين اللآلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه لكن اللازم وهو الوجوب في اللآلي منتف
فالملزوم وهو الوجوب في الحلي منتف مثله وهو المطلوب قال الكتاب الخامس
أقول الكتاب الخامس في الدلائل التي اختلف المجتهدون في أنها أدلة الشرع
وفي هذا الكتاب بابان وحكم الأدلة المختلف فيها أن مقبولها عندنا موجودة
فأفرد لكل منهما بابا الباب الأول في المنافع بالإباحة وبالإذن الشرعي والأصل
في المضار التحريم والمنع الشرعي فهذان أصلان ثابتان في الشرع أما بيان أن الأصل
في المنافع الإباحة وبالإذن الشرعي فللآيات الثلاث الآية الأولى قوله تعالى خلق لكم
ما في الأرض جميعا ووجه التمسك به أن اللام في لكم لغة تقتضي الاختصاص بجهة
الانتفاع ووجه يكون ما في الأرض جميعا مخصوصا بنا على سبيل الانتفاع به فيكون

لمشترك بينه وبين الصبي لوجبت مال الصبي قياسا لكن الزكوة واجبة في مال البالغ صح

أي الأدلة المقبولة عندنا وهي ستة الأول أن الأصل

الانتفاع

الانتفاع به مأخوذا شرعا وهو المطلوب الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج
لعباده ووجه التمسك به هذا الكلام استفهام على سبيل الإنكار وح فقوله تعالى أنكر
تحريم الزينة التي تختص بنا الانتفاع بها قضية اللام ويلزم منه انتفاء حرمة الانتفاع
بها فثبت الإباحة وفيه نظر فإن انتفاء الحرمة لا يثبت الإباحة لما عرفت من أن عدم
الحرمة أعم من الإباحة الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات ووجه التمسك به أن اللام في لكم
كما عرفت يدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع وهو المطلوب
فإن قلت لم لا يجوز أن يكون المراد من الطيبات المحللات وح لا يلزم الإذن في
جميع المنافع قلت لو حملت بها يلزم التكرار إذ يصير الآية هكذا أحل لكم المحللات
والأصل عدم التكرار وح فالمراد بالطيبات المستطابات طبعا وذلك يقتضي حل المنافع
بأسرها وهو المطلوب واعلم أن هذه الآيات إنما تدل على إباحة المنافع بواسطة
اللام المذكورة فيها ولهذا اقتصر على الاعتراض على مدلولها كما سيجيء وأما بيان أن
الأصل في المضار التحريم والمنع الشرعي فلقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإ
سلام أي في أحكامه فالضرر والإضرار ممنوع عنه شرعا وهو المطلوب قيل على
بيان الأصل الأول فإنا لا نسلم أن اللام تفيد الاختصاص النافع في جميع الصور
لغة فإن اللام قد تجيء لغير النفع أيضا كقوله تعالى وإن أسأتم فلها وقوله ولله ما
في السموات وما في الأرض أما في الآية الأولى فظاهر لأنها للضرر لا للنفع وأما
في الثانية فلتنزهه تعالى عن الانتفاع به قلنا في الجواب عنه أن اللام المستعمل في
غير النفع فيما ذكرتم من الآيتين مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام في اللغة
موضوعة للملك ومعنى الملك الاختصاص النافع لا التملك الشرعي وإذا لم يصح
في لهم الجل للفرس فيكون اللام بإجماع أهل اللغة موضوعا للاختصاص النافع
فإذا استعمل في غير النفع كان مجازا وفيه نظر فإن هذا إنما في ما ذكره في باب القياس
أن اللام حقيقة في التعليل قيل سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكنه لا يلزم
من ذلك إباحة جميع الانتفاعات لم لا يجوز أن يكون المراد بالانتفاع المخصوص بنا
الاستدلال بما في الأرض على وجود الصانع فإن هذا نفع عظيم قلنا في الجواب عنه
أن هذا النفع وهو الاستدلال حاصل لكل مكلف في نفسه فإنه يمكن له أن يستدل من
نفسه على صانعه فلو حمل الانتفاع في الآيات على هذا المعنى لزم تحصيل الحاصل فيجب
حمله على غير هذا من الانتفاعات للدليل السالم عن المعارض وهو إجماع النحاة
وفيه نظر فإن الاستدلال على وجود الصانع وإن كان حاصلا لكل مكلف في نفسه

صح

قيد له

يلزم له

[illegible]

لكنه يحتاج بالاستدلال من سائر الملحوظات فلا يلزم من عدم الانتقاض في آيات
على عدم المعنى لحصول الحاصل قال الاستصحاب حجة اقول
الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو الحكم ببقاء ما كان في الزمان الاول
وهو حجة عند الشافعي والمزني وابو بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين لنا على حجية
الاستصحاب ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا
ولا ظنا ظن بقاؤه كما [illegible] وانا قلنا ذلك لدليلين آ انه لولا اعتبار الظن بثبوت
الثابت الذي لم يظهر زواله بوجه من الوجوه لما تقررت المعجزة ولم يثبت الاحكام
الثابتة في عهده عليه السلام ولكان الشك في الطلاق في حرمة الوطي كالشك في النكاح فيها
والتوالي باطلة اما الملازمة بين المقدم والتالي الاول فلان المعجزة وهي امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة متوقفة على استمرار العادة اذ لو جاز
التغير فيها لم يكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم يكن معجزة واما الملازمة بينه
وبين التالي الثاني فلان الحكم بثبوت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام متوقف على
الظن باستمرارها اذ لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن لجواز النسخ لها واما
الملازمة بينه وبين التالي الثالث فلانه لو لم يحصل الظن باستمرار النكاح بعد
ثبوته لكان الشك في الطلاق مانعا من حل الوطي كما ان الشك في النكاح مانع منه واما
بطلان التاليين الاولين فظاهر لوجوب الحكم بتقرر المعجزة وبثبات الاحكام الثابتة
في عهده عليه السلام اجماعا واما بطلان التالي الثالث فلان المشكوكة في الطلاق غير محرمة
والمشكوكة في النكاح محرمة واذا بطلت التوالي بطل المقدم فلزم الظن ببقاء الظن
بثبوت الثابت وهو المطلوب الدليل ب ان ثبوت الشيء في الزمان الاول من غير
ظهور مزيل يقتضي ظن بقائه في الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث العدم
لوجهين آ ان الباقي يستغني عن سبب جديد او شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا بعد
وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عن السبب الجديد والشرط الجديد
والا لم يكن العلة التامة علة تامة واذا حصل له الاستغناء عنهما كفى في بقائه
دوام علته بخلاف الحادث فانه لا يستغني عنهما وذلك ظاهر واذا كان كذلك كان الحادث
موقوفا على مقدمات اكثر والباقي مستغنيا عنها فيكون الحادث مرجوحا بالنسبة الى الباقي
لان ما يتوقف على مقدمات اكثر فهو مرجوح بالنسبة الى المستغني عنها ب ان عدم
الباقي اقل من عدم الحادث لان الباقي اذ دخل في الوجود وكلما دخل في الوجود فهو مختص

مستلزم لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود كما يتبين في موضعه فكذا عدمه بخلاف
عدم الحادث فانه لا انحصار له لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له اذ يصدق على
ما لا نهاية له انه لم يحدث واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم [illegible] الباقي كان
عدم الحادث راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح على الاقل فيكون وجود الباقي
راجحا على وجود الحادث بحكم عكس النقيض فثبت بهذين الوجهين ان ما تحقق ثبوته بلا ظهور
مزيل ظن بقاؤه والعمل بالظن واجب لما عرفت غير مرة ولا نعني بكون الاستصحاب
حجة الا هذا تقتضيه واعلم ان القائلين بحجية الاستصحاب بل عرف العقلاء
بعد ذلك ويتمسكون بالغائب عن اهله وبلده فانه يكاتبهم ويبعث الهدايا اليهم وذلك يدل
على ان بقاء الثابت مركوز في الاذهان [illegible] الاستقراء قال الثالث من الادلة له
المقبولة الاستقراء المظنون وهو اثبات حكم كلي لثبوته في الجزئيات [illegible] فلهذا قيدنا
الاستقراء بالمظنون احترازا عن الاستقراء المقطوع اعني اثبات حكم كلي لثبوته
في جميع جزئياته فانه دليل يقتضي اتفاقا ومثال الاستقراء المظنون قول الشافعي فعيته
الوتر ليس بواجب لان الوتر يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا
الواجبات قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ويلزم منه ان لا يكون الوتر
واجبا الا انه [illegible] هكذا الوتر يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدى على الراحلة احلة
فالوتر ليس بواجب وهو المطلوب وفيه نظر فان الحنفية لهم ان يقولوا لا نسلم ان في الشرع
واجبا لا يجوز اداؤه على الراحلة وما استقريتم من الصور الواجبات مما لا يؤدى
على الراحلة فانما هي صور الفروض كصلوات المكتوبة وقضائها لا صور الواجبات
وبينهما فرق كما مر في اول الكتاب والاستقراء على الوجه يفيد الظن لان اشتراك فلازم
بعض الجزئيات في امر موجب الظن باشتراك باقي الجزئيات فيه واذا افاد الظن
فالعمل يقتضيه لانهم لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر قال د اخذ الشافعي رحمه الله عليه
[illegible] من الادلة المقبولة عند الشافعي الاخذ باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا
بحيث يدل الاعلى الاقل والاعلى الزائد كما في اختلاف الناس في دية الكتابي فقال
بعضهم ديته ثلث دية المسلم وقال بعضهم ديته نصف دية المسلم وقال بعضهم ديته
كدية المسلم قال الشافعي اخذ بالاقل وقال دية الكتابي ثلث دية المسلم وانما اخذنا
بالاقل بناء على الاصلين الاجماع والبراءة الاصلية وانما يكون تمسكا بالاجماع
ان لو انحصرت الاقوال في الثلث [illegible] لا يجب شيئا لم يكن الاخذ بالاقل ما قيل

[illegible]

واجبا لان ذكر الاقل كان للحكم الاجلة لاجل الرجوع الى الاقل ما قيل وكذا اذا دل — يكون قول بعض الامة فلا يكون حجة
دليل سمعي على وجوب الزائد فانه ح يرجع اليه ولم يجز الاخذ بالاقل ولهذا لما — الا اذا دل دليل
اختلف في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وبعضهم ثلثة لم يجز — على ... وجود الاقل
الاخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا اما اذا انحصرت الاقوال في — صح
الثلثة ولم يوجد دليل دال لا على الاقل ولا على الزائد وجب الاخذ بالاقل لان وجوب
الاقل مجمع عليه لان من اوجب الثلث فقد اوجبه ايضا وح يكون ايجاب — من اوجب الزائد
الثلث قول كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم وجوب — فقد اوجبه صح
الزائد فان قيل يجب الاخذ بالاكثر لانه ثبت في الذمة شيء واحتمل ان يكون ذلك الشيء
هو الاكثر فلا يتيقن الخلاص والخروج عن العهدة الا بالاخذ بالاكثر فيجب تحصيل
براءة الذمة بيقينها قلنا في الجواب عنه انا لا نسلم انه يجب حيث تيقن شغل الذمة
به والزائد على الثلث لم يتيقن شغل الذمة به لانتفاء الاجماع والدليل الدال
عليه فلا يجب قال السادس المناسب المرسل اقول المناسب المرسل هو مناسب
لا يشهد له اصل من اصول الشرع اعتبارا او الغاء وهل هو من الادلة المقبولة
ام لا فيه خلاف والمختار ان المناسبة ان كانت متصفة بصفات ثلث احدها
كونها ضرورية اي يكون من باب حفظ الدين او النفس او العقل والنسب او المال
وثانيتها كونها قطعية وثالثها كونها كلية كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى
المسلمين وقطعنا بانا لو لم نرم الترس استولوا على المسلمين وقتلوا الترس ايضا وقطعنا
بانا لو رمينا الترس وان كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب يلزم خلاص كافة المسلمين
اعتبر المناسب ويكون من الادلة المقبولة على معنى انه وان لم يعهد في الشرع جواز
قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم الاتفاق دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة
للمسلمين لكنه يجوز ان يتادى اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول
بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد وان لم تكن
متصفة بها بان فقدت المناسبة صفة منها لم يكن المناسب دليلا معتبرا
في الشرع كما اذا فقد قيد الضرورة بان تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا
يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فيه فان حفظ دين غير متوقف على استيلائها
على تلك القلعة او فقد قيد القطع كما اذا لم يتسلط الكفار لو لم نرم الترس — نقتطع م

فانه لم يجز الرمي ايضا او فقد قيد الكلية كما لو اشرف السفينة على الغرق وقطع بانا لو — السفينة
طرحنا واحدا من اهلها في البحر لم يجز لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كلية بخلاف — بجواز
نجاة كافة المسلمين واما مالك فقد اعتبر المناسب المرسل مطلقا سواء اشتملت
المناسبة على هذه القيود او لم تشتمل واستدل عليه بوجهين الاول ان الشرع اعتبر
جنس المصالح وذلك لانه اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخالصة والحكم المشتمل على
المصلحة الراجحة واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار المناسب المرسل لانه اذا غلب
على الظن ان هذا الحكم مصلحة خالصة او غالبة على المفسدة وقطعنا بان المصلحة الغالبة
على المفسدة معتبرة في الشرع لزم حصول الظن بان هذه المصلحة معتبرة شرعا
والعمل بالظن واجب لما عرفت مرارا الثاني اتفاق العلماء على ان الصحابة قنعوا بمعرفة
المصالح ولم يلتفتوا الى الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في القياس والاصل
والفرع اذ المقصود من الشارع رعاية المصالح واذا كان كذلك فالمناسب المرسل
معتبر في الشرع وان فقدت المناسبة هذه الشرائط التي ذكرتم وذلك يدل على
اعتباره مطلقا وهو المطلوب قال السابع فقد الدليل اقول السادس من
الادلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ فانه عند بعض الفقهاء
دليل على عدم الحكم وحجته وبيانه ان المجتهد اذا طلب في الواقع دليلا من النص
والاجماع والقياس وجد في الطلب ولم يجد شيئا منها يغلب على الظن عدم الدليل وعدم
الدليل يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي من غير ان ينصب الشارع عليه دليلا يلزم
التكليف بالغافل وقد مر بطلانه قال الباب الثاني في المردودة اقول
لما فرغ من الباب الاول في الادلة المقبولة من المختلف فيها شرع في الباب الثاني
في الادلة المردودة منها وهي حسب ما اورده المصنف ثلثة الاول الاستحسان
وانما قال به ابو حنيفة وانكره الباقون وله تفاسير ثلثة فسر بالاول انه دليل ينقدح
في نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته ومعناه ظاهر ورد الاستحسان بهذا التفسير
بانه لا بد من ظهور ذكر الدليل ليتبين صحته من فساده لجواز ان يكون كاسدا الثاني
تفسير الكرخي فانه فسر الاستحسان بانه عبارة عن قطع المسألة عن نظايرها في الحكم لوجه
اقوى يقتضي العدول عن الاول كتخصيص ابي حنيفة قول القائل صدقة بالمال الزكوي — مالي م
فان الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى ان يكون جميع امواله صدقة فان المراد
بالمال يكون معنى دليل يوجب قطع المال الغير الزكوي عن سائر الاموال في هذا الحكم
وموضوعه تعالى خذ من اموالهم صدقة فان المراد بالمال في الاية الزكوي

اجماعاً فكذا في قوله الثاني والجامع قرينة ذكر الصدقة مع المال في الصورتين
وهذا الدليل اعني الشرعي اقوى من النفي لكونه نصاً فيثبت مقتضاه وهو
قطع بعض الافراد عن هذا الحكم وتخصيصه بالبعض الآخر فعلى هذا التفسير
يكون الخصوص استحساناً اذ ليس معنى التخصيص الا اخراج بعض الافراد عن كلها
وهذا الكلام الثالث تفسير ابي الحسين البصري فانه فسره بانه ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه الاول يكون في حكم الطاري عليه
فقولنا غير شامل شمول الالفاظ يخرج تخصيص العام لكونه لفظاً شاملاً وقولنا
يكون في الطاري عليه يخرج اقوى القياسين كما اذا وقع فرع بين اصلين والجامع بينه
وبين اصل اقوى في اثبات حكم له من جامع بينه وبين الاصل الآخر في اثبات
حكم آخر له كان القياس الاقوى لكونه ليس طارياً على الاضعف لا يسمى استحساناً قيل
في مثاله سؤر سباع الطيور فانه وقع بين اصلين احدهما ما يلاقي عظم الحيوان
الطاهر والثاني سؤر سباع البهائم فان قيس على ما يلاقي عظم الحيوان الطاهر يلزم
طهارته وان قيس على سؤر سباع البهائم يلزم نجاسته والقياس الاول
اقوى من القياس الثاني لان سباع الطير يشرب على سبيل الاخذ بالمنقار والذي هو
عظم الحيوان الطاهر لا بتلاع اما اذا كان الاقوى كالطاري في مثل ترك العمل
بالاول الاجل الطاري كالاقوى استحساناً كما ان وجهاً من وجوه الاجتهاد وهو العموم
الاشياء الستة يقتضي عدم المفاضلة في المطعومات ترك في العنب لوجه اقوى
كالطاري على الاول وهو القياس على العرايا فيترك عدم المفاضلة عدم المفاضلة
ببعض المطعومات في الاشياء الستة وهو غير مرضي عند اكثر اصحاب الشافعي
واعلم ان النزاع في الاستحسان بين الحنفية وغيرهم لا يجوز ان يكون في التلفظ
بلفظه لورود في القرآن في قوله تعالى فيتبعون احسنه وفي الحديث في قوله عليه السلام
ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعي مع انكاره للاستحسان فانه قال
في باب الشفعة استحسن ان يثبت الشفعة للشفيع ثلثة ايام وفي باب المتعة
استحسن ان يكون ثلثين درهماً وفي المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء بل لو كان فلا يمكن
بحسب المعنى ولكن لا بالمعنى الذي فسره الكرخي فان تخصيص العام مما يقول به الشافعي
ولا بالمعنى الذي فسره الشيخين لان القول بتخصيص العلة غير مختص بالحنفية فان

ثم

العنب للقياس على
العرايا استحسان
لما هذا يكون
على معنى الاستحسان
ليس علة

فان القائلين به خلق كثير بل بالمعنى الاول وهو المتقدح الذي لا يعبر عنه فبطل
قول ابن الحاجب انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال مثل قول الصحابي حجة
اقول الثاني من الادلة المردودة قول الصحابي واختلف العلماء في ان مذهبه هل
هو حجة على المجتهد ام لا فقال بعضهم قول الصحابي حجة مطلقاً وقال قوم انه حجة ان خالف
القياس وقال الشافعي في القول القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وقال في
الجديد لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر وهو المختار لنا عليه وجوه ثلثة الاول
ان قوله تعالى فاعتبروا الكونه يوجب الاعتبار دليل الكل التقليد مطلقاً ثم ان الصحابة
اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ولو كان حجة لم يجز ذلك قال الفاضل العراقي
واعلم ان ابن الحاجب قال في مختصر المنتهى الاجماع على ان مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي
آخر انما الخلاف في انه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين اولا وعلى هذا لا يحتاج
لكونه اشد الاشكال يتجه عليه القول هذا لا يظهر لان مذهب الصحابي ان لم يكن واجب
الاتباع جاز مخالفته وان كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم جاز
لغيرهم ايضاً مخالفة كل واحد منهم وهو المطلوب ثم لا يجوز تقليد الصحابي في فروع
الدين فيما يتأمل فيه عدم جواز تقليدهم في اصول الدين والاصل ثابت اجماعاً
فيثبت الفرع قياساً عليه والجامع تمكن المجتهدين من ادراك الحكم بالدليل قال الذاهب
الى انه حجة مطلقاً بان قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء
لازماً بالاقتداء بأي واحد منهم وذكر بعضهم يكون حجة قلنا هذا الخطاب شفاهي
لعوام الصحابة فلا يطرد في حق العلماء فان قال الذاهب الى ان قول الصحابي عند مخالفة القياس
اتباع للخبر حجة لان الصحابي بعد ما عرف القياس اذا خالف مقتضاه دل على انه كان عامل له
على مخالفة القياس اتباع للخبر اذ لو خالفه من غير اتباع خبر فقد خالف الامر وهو
قوله فاعتبروا من غير دليل على جواز مخالفته وذلك باطل واذا كان كذلك فيكون قوله
المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذي هو حجة فيكون حجة قلنا في الجواب عنه انه ربما خالف
القياس بشبهة ظنها دليلاً فلم يكن في الواقع دليلاً فلم يكن كاشفاً عن الخبر فلم يكن حجة واعلم
ان المصنف لم يقم دليلاً على القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه انما اطلق ذكره بحث
الاجماع السكوتي ثم لم يحتج الى اعادته ههنا قال مسئلة مع المعتزلة اقول
اختلف العلماء في جواز تفويض الحكم الى رأي النبي عليه السلام والى رأي العالم
وان الحكم الشرعي متعدد ومعناه انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او للعالم

بمعنى ما

فانه

العلماء بان

احكم بها يثبت اولا وعلى تقدير جوازه فهل هو واقع اولا اذا عرفت هذا فنقول منع المعتزلة
تفويض الحكم الى راى النبي عليه السلام او للعالم لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام
التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا فلو فوض الحكم الى رايه
فربما حكم بما ليس بمصلحة فلم يكن حكما شرعيا لما عرفت قلت في جوابه لم لا يجوز (بما ليس بمصلحة يصير مصلحة فتياره لان الحقيقة تتقلب بالاختيار اذا حكم بما ليس مصلحة صح)
الذي يختاره وليلهم عليه هو لان شرعية الحكم انما هو لتحصيل المصالح ممنوع
وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيار النبي او العالم بعد تفويض الحكم الى رايه امارة
للمصلحة وكاشفا عنها بانه لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم ثم قلنا انه ليس
كذلك وجزم موسى بن عمران بوقوع التفويض الى رايه بوجوه عشرة والمصنف ذكر
منها صورا تبين الاول انه عليه السلام لما قتل النضر بن الحارث جاءته قتيلة ابنة
النضر وانشدت ⁂ امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق ⁂ فقال عليه
السلام اما اني لو سمعت شعرها ما قتلته فقوله هذا بعد انشادها البيتين يدل على ان
الحكم كان مفوضا الى رايه اذ لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف مرة
والنجيب بفتح النون وكسر الجيم النجيب والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء
المنتج اسم فاعل من اعرق الرجل اي انجب والمغيظ بفتح الميم اسم مفعول من الغيظ
وهو غضب كامن يقال غاظه فهو مغيظ والمحنق بضم الميم وفتح النون اسم مفعول
من الحنق وهو الغيظ يقال احنقه غيره فهو محنق ثم انه قال عليه السلام يا ايها الناس
كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فذكر ورسول الله ساكت فلما
اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما
وادعتكم وهذا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته وترك الثالثة الباقية
للاختصار واشار اليها بقوله وغيره ونحن نتبعه في ذكرها من ارادها فليطالع
المحصول قلت في جوابه لعل تلك الصور التي دلت على وقوع تفويض الحكم الى رايه
عليه السلام ثبتت بنصوص مجوزة للاستثناء على وفق ارادته بعض الناس
كانه اوحى الله اليه قبل قتل نضر بن الحارث اقتله الا ان تنشد ابنته بيتين
فح جاز ذلك اتفاقا واوحى اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسال
عنك حابس بن الاقرع فانه جاز ذلك ان تقول كل سنة وعلى هذا في بقية الصور
فلم يكن تفويض الاحكام واقعة بمشيته بل ما امر النص كما كان احد الفريقين

ضعيفة لتوقف الشافعي رضي الله عنه في جوازه وامتناعه وهو المختار قال
الكتاب في التعادل والتراجيح اقول لما فرغ من مباحث الادلة اراد ان
يبين نسبة بعضها الى بعض عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذكر انها عند (الموضع)
التعارض اما ان لا يكون لاحدهما مزية على الاخر او يكون والاول التعادل والثاني
التراجيح واختم الكتاب السادس للكلام في التعادل والتراجيح ورتب الكتاب (الموضع)
ابوابا اربعة الاول في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذكر ان الكلام
في التراجيح اما ان لا يختص بدليل وهو البحث عن الاحكام الكلية او يختص
فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او اجماع او خبر او قياس لكن الترجيح لا يجري
في الكتاب اذ لا ترجيح لاحدى الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون احديهما
مخصصة للاخرى او ناسخة اياها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى الاعادة ههنا
مع انه لو جعل في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح ولا في الاجماع لان الترجيح بعد
التعارض ولا تعارض في الاجماع لما مر فان الترجيح اما ان يكون لاحد الخبرين على الاخر
او لاحد القياسين على الاخر فانحصرت مباحث التراجيح في الابواب الثلاثة و
يلزم منه انحصار الكتاب في الابواب الاربعة قال الباب الاول اقول
تعادل الامارتين اما ان يكون في نفس المجتهد وهو جائز اتفاقا او في الواقع وهو ما اختلف
فيه فذهب الكرخي الى منعه وقوم الى جوازه ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه
فعند القاضي ابي بكر من الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة
حكمه التخيير ان المجتهد مخير في العمل بايتهما شاء وعند بعض الفقهاء حكمه التساقط
اي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع الى مقتضى العقل وهو البراءة الاصلية واختار الامام
تفصيلا وقال تعادل الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض
امارتين على كون الفعل واجبا ومباحا واما ان يقع في فعلين متنافيين والحكم و (آخذ)
اما الاول فغير واقع في الشرع لانه العمل بهما والترك لهما محال والعمل باحدهما معينا
ترجيح بلا مرجح وباحدهما غير معين تجويز للفعل والترك لكن واحد منهما الذي هو
الاباحة فيكون العمل المعين منهما اعني الامارة الدالة على الاباحة معمولا بها ويلزم
ما ذكرنا لكنه جائز عقلا اذ لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود الشيء والاخر
عن عدمه واما الثاني فهو واقع في الشرع كما روي عنه عليه السلام انه قال في ملك اختين (اربعين)

بنت لبون وفي كل خمسين حقة فالمالك فيمن ملك مائتين من الإبل وهو موجب الزكاة في
واحد والفعلان وهما إخراج بنات لبون أو إخراج حقاق متنافيان وحكمه
التخيير فإن المالك مخير إن شاء أخرج خمس بنات لبون عملا بقوله عليه السلام في كل
أربعين بنت لبون وإن شاء أخرج أربع حقاق عملا بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس
أحدهما أولى من الآخر قال الإمام ومعنى هذا التخيير مع قولنا هذا التعادل أنه إن وقع للمجتهد
في عمل نفسه كان مخيرا في العمل بأيهما شاء وإن وقع للمفتي كان حكمه أن يخير
المستفتي في العمل بأيهما شاء كما يلزمه في أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليه
التعيين لأنه نصب لقطع الخصومات ولا تنقطع الخصومة إلا بتعيين الحاكم فلو
هذا لو حكم مرة بأحدهما فمقتضى الأمارة الأخرى أن يقول عليه لأن يكون النقض في شيء وقد يكون
مختلفين كما قلت روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في المسألة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي فلو لم يجز لم يقع قلنا لعل إحدى الأمارتين
كانت راجحة عنده في الحكم الأول ثم ظهر له رجحان الحكم الثاني وفيه نظر لأنه نقض
الاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالأول وهو غير جائز لما سيأتي قال
مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان أقول إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع
واحد بأن يقول في المسألة قولان فإن كان أحدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه
عليه أو قوله هذا أشبه أو أولى فهو كذكر قوله الآخر فهو قول المجتهد ما لم يخرج عنه وإن
لم يكن مع أحدهما ما يشعر بترجيحه فذلك يدل على توقفه في تلك المسألة بأن لم يظهر
له وجه رجحان لأحدهما أو لم يكن شيء منهما قولا له إذ لا يمكن التوقف ويحتمل أن يكون
مراده بالقولين أن في المسألة احتمالين متساويين في نظره على أن يقول بهما قائل فقد
كان الفرق بين الحق والباطل فيتميز ما يصلح أن يقول به المجتهد بالعقل لا بالنقل للخبر التي في الذرة
لكونها صالحة للاستدلال وأنها مستكرة ويحتمل أن يكونا مذهبين لبعض الناس
والمراد ذكرهما لبيان بطلان الذاهب إلى ما عداهما القوية في نظره أنه خارق للإجماع
وحينئذ لا يكون شيء منهما قولا له ولم يصح عن الشافعي قولان فيهما هذه الاحتمالات إلا
في سبع عشرة مسألة على ما نقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الشيخ أبي حامد الإسفرائيني
وإن نقل عنه قولان في مجلسين بأن يقول في كتاب بتحريم شيء وفي كتاب آخر بتحليله
فإن علم المتأخر من القولين بأن علم تاريخهما فالقول المتأخر ناسخ للمتقدم

للحكم

ة بمقتضى أخرى لا مار تيز في قضية الجزئية أن يحكم فيهما

قوله

بسم

في مجلس

[illegible]

المتقدم وحينئذ مذهبه هو القول المتأخر وإن لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع
إلى أحدهما ومن الأقوال المنقولة عن الشافعي في مجلسين على هذا النحو الوجهين ومن الأقوال على أحد
الوجهين دليل على علو شأنه في العلم والدين أما في العلم فلأنه على الوجه الأول يدل على أنه كان
مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث وعلى الوجه الثاني أنه كان غواصا في النظر فيتعذر محيطا
بالأصول والفروع تام الوقوف على شرائط الأدلة وذلك لأن من كان فيه هذه الصفات الثلاث
كانت الإشكالات الموجبة للتوقف المنافية لجمود الطبع المقتضي للإصرار أكثر وأجدر
طول عمره مع عدم أكثر وأما في الدين فلأنه على الوجه الأول يدل على أنه ما كان متعصبا بتوطيد قوله
بل كان مطمح نظره إرشاد الخلق فإذا لاح له في الدين شيء أظهره وعلى الوجه الأول
يدل على أنه ما كان الثاني أنه لم يحكم بشيء حتى اعترف بعدم العلم عند عدم الظفر بوجه يقتضي
الرجحان ولم يشتغل في الترويج والمداهنة وذلك صريح الدين واعلم أن هذه المسألة إنما
وردت في هذا الموضع تأسيا بالمحصول ومختصراته وقال الصفي الهندي إن الكلام في قولين لم
يرجح أحدهما على الآخر يناسب الكلام في تعادل الأمارتين من حيث الحقيقة ويمكن أن يقال
أيضا إنما ذكر إثر تعادل الأمارتين كما اختلف في وقوعه استشعر أن يقال
إن لا نزاع في وقوعه لأنه كثيرا ما ينقل عن مجتهد قولان لم يرجح أحدهما على الآخر وذلك
لا يكون إلا التعادل الأمارتين فأراد أن يفصل هذا التفصيل ليدفع هذا التوهم قال
الباب الثاني في الأحكام الكلية أقول الباب الثاني في الأحكام الكلية التي تختص بترجيح دليل على
آخر وسماها في المحصول بمقدمات الترجيح الأول في تعريف الترجيح وجواز العمل به
فنقول الترجيح في اصطلاح العلماء عبارة عن تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل
بالأقوى وإنما خص الترجيح بالأمارتين أي بالدليلين الظنيين لما سيجيء من أن الترجيح
لا يجري في القطعيات وقوله ليعمل بها احتراز عن تقوية إحدى الأمارتين تبين
على الأخرى لا ليعمل بالأقوى بل لبيان أن أحدهما أفصح من الآخر فإنه لا يسمى ترجيحا في
هذا الاصطلاح مثاله ما رجحت الصحابة به على الترجيح خبر عائشة رضي الله عنها وهو قوله عليه السلام إذا التقى
الختانان وجب الغسل على خبر أبي سعيد وهو قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وذلك لأن أزواج النبي
وخصوصا عائشة أعلم بفعل النبي في هذه الأمور من الرجال الأجانب فهذا الإ
جماع مثال للترجيح ودليل على جواز التمسك به قال مسألة لا ترجيح في القطعيات
أقول هذا هو الحكم الثاني من الأحكام الكلية للتراجيح وهو أنه لا يجري
الترجيح في الأدلة القطعية إذ الترجيح بعد التعارض وهو ظاهر ولا تعارض بينهما إذ
لو كان بينهما تعارض فلم يمكن أن يعمل بأحدهما دون الآخر وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح

يلازم

يستحي

من الماء

للتراجيح

وح فانه لم يعمل بشيء منهما لارتفع النقيضان ولو عمل بهما لاجتمع النقيضان
وكلاهما محال لان قال الفاضل الهراجي والاولى في قوله واجتمعا بدل الواو الواصلة
او الفاصلة ولعله وقع من الناسخ واقول يمكن ان يعتذر منه بان اجتماع النقيضين
بعينه ارتفاع النقيضين وبالعكس وح يلزم على كل تقدير من التقديرين ارتفاع النقيضين و
اجتماعهما وح يتعين الواو قال مسئله اذا تعارض دليلان اقول هذا هو الحكم
الثالث من الاحكام الكلية وتقريره ان يقال اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد
منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة الدليل على كل مفهومه
دلالة اصلية وعلى بعض مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه لما ثبت في المنطق ان
التضمن تابعة للمطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة واحد
التبعية وعند العمل باحدهما دون الاخر يلزم الترك بالدلالة الاصلية هكذا قاله الامام
في المحصول وفيه نظر اما اولا فلان مفهوم الخاص ليس جزءا من مفهوم العام مع انهما متعارضان
سلمناه لكن حمل العام على بعض مفهومه مانه ح ترك العمل بالدلالة الاصلية التي هي المطابقة
اذ العمل حينئذ هو التضمن فقط فيلزم الترك بالدلالة الاصلية ايضا بل الاولى ان يقال
ان العمل باحدهما دون الاخر ترك الدلالة لعدمها اصلا بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم
يلزم منه ترك الدلالة اصلا بل ترك الدلالة كل منهما من وجه وترك الدلالة لكل منهما من
وجه اولى من ترك الدلالة لاحدهما اصلا وهو ظاهر الخ والعمل بكل منهما من وجه يكون على
ثلثة اوجه اما بان يتبعض الحكم اي يكون الحكم قابلا للتبعيض فيثبت البعض باحدهما
والبعض الاخر بالاخر او بان تتعدد الاحكام التي هي مقتضى كل من الدليلين فيثبت
بعض الاحكام بدليل وبعضها بدليل اخر او بان يكون كل واحد من الدليلين عاما مثبتا للحكم في الموارد الاحكام بدليل وبعضها
المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل واحد منهما على بعض تلك الموارد كقوله
عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله
عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فالاول عام يقتضي جواز اداء
الشهادة لكل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا عام يقتضي منع شهادة كل
شاهد قبل الاستشهاد فيحمل الاول على حق الله والثاني على حق الادمي عملا بالدليلين
قال المصنف ولعل تعلق هذه المسئلة باحكام الترجيح من حيث ان الحكم الترجيح ههنا
ان لا يصار اليه لامكان الجمع والامام اعرف له وجها اخر يتعلق بها الاجلة واقول
اذا عمل بالدليلين من وجه يلزم ترجيح كل منهما على الاخر من وجه وذلك لان الدليل
الذي عمل به في صورة ولم يعمل بالاخر فيها فقد رجح للعمل به في هذه الصورة وكذا
الكلام في الدليل الاخر لانه عمل به في صورة اخرى لم يعمل فيها بالاول كما في قوله عليه السلام

في حق الله رجح قوله خير الشهود الحديث وفي حقوق العباد رجح قوله الاخر وهكذا ظاهر
قال مسئله اذا تعارض نصان اقول هذا هو الحكم الرابع فنقول في تقريره اذا تعارض
ايتين او خبرين نصان سواء كانا ايتين او خبرين فاما ان يكونا متساويين في القوة بان يكونا قطعيين
او ظنيين لا يغلب احدهما الاخر وفي العموم والخصوص بان يكونا عامين او خاصين
او لم يتساويا في القوة والعموم والمتساويان في القوة والعموم ان علم تاخر احدهما عن
الاخر فالمتاخر ناسخ للمتقدم ان كان المدلول قابلا للنسخ والا يتساقطان فيرجع
الى دليل غيرهما وان لم يعلم تاخر احدهما عن الاخر سواء علم تقارنهما او جهل التقارن
توجيح والتاخر معا فان كانا قطعيين فحكمهما التساقط اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر والرجوع
الى غيرهما وان كانا ظنيين فالحكم هو الرجوع الى الترجيح وقال في المحصول ان تعارضا
الترجيح وكانا معلومين تعين القول بالتخيير وان كانا مظنونين فالتخيير او الترجيح وان لم
يتساويا في القوة والعموم فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون احدهما قطعيا والاخر
ظنيا وح يتعين العمل بالدليل القطعي سواء كانا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر
خاصا اما مطلقا او من وجه لان القطعي بكل حال راجح على الظني او لا يتساويا في العموم
تاخر وح ان كان احدهما اخص من الاخر مطلقا فيتعين العمل به سواء علم تاخره عن العام او لم يعلم
لان العمل بالخاص اعمال للدليلين والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى من
اهمال احد الدليلين وعند الحنفية ان العام ان علم تاخره عن الخاص يكون ناسخا له وان جهل
يجب التوقف وان كان اخص من الاخر من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول حرم الجمع بين الاختين سواء كان بالنكاح
او بملك اليمين والثاني احل ملك اليمين سواء كان اختين او لا والمختار عند المصنف
ح ان حكمه طلب الترجيح ليعمل بالراجح وذلك لان الخصوص يقتضي الرجحان لما عرفت
وههنا لما ثبت لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فلكل منهما رجحان
على الاخر من وجه فيجب ان يطلب الترجيح من وجه اخر قال مسئله قد يرجح الخ اقول
هذا هو الحكم الخامس فنقول في تقريره قد يرجح بعض الادلة بكثرة الادلة وذكر ما
يقابله وهو مذهب الشافعي وانما يرجح بكثرة الادلة لان اقل مراتب الدليل افادته
الظن بالمدلول فاذا دل دليلان على مدلول حصل ظنان لاستحالة حصول ظن
واحد من دليلين والا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد واذا دل دليل واحد على
مدلول حصل ظن واحد به ولا شك ان الظنين اقوى من ظن واحد والعمل بالاقوى

او حبر واولى قيل عليه بان كثرة الادلة لو افادت الرجحان لم يجب تقديم الخبر الواحد
على الاقيسة الكثيرة عند التعارض لكنهم اجمعوا على تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة
ان اتحد اصولها بان علل الحكم فيها بعلة متحدة فتلك القياسات في الحقيقة
متحدة وحينئذ يكون تقديم خبر واحد عليها ترجيحا للدليل على الدليل وذلك جائز اتفاقا
وان لم يكن الاصول في تلك الاقيسة متحدة بل مختلفة فلا نسلم تقديم الخبر عليها وما ذكر
من الاجماع على ذلك ممنوع قال الباب الثالث اقول الباب الثالث في ترجيح
الاخبار بعضها على بعض وهو على وجوه سبعة الوجه الاول في الترجيح بسبب حال الراوي
وهي عشرون حالا الاول الترجيح بكثرة الرواة فيرجح الخبر الذي رواته اكثر على الخبر الذي
رواته اقل لان الظن الحاصل من قول راويين مثلا اقوى من الظن الحاصل بقول
راو واحد والعمل باقوى الظنين لازم لما عرفت ب الترجيح بقلة الوسائط اعني علو
الاسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الخبر الكثير الوسائط لان قلة الوسائط توجب
قلة احتمال الكذب والغلط ج الترجيح بفقه الراوي فيرجح الخبر الذي راويه فقيه
على الخبر الذي راويه غير فقيه سواء كانت الرواية باللفظ او بالمعنى لان الفقيه يبحث
عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فيزول الشبهة بخلاف غيره فانه يحمل ذلك الى الطرق
العربية الى الخبر د الترجيح بعلم الراوي بالعربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية
على الخبر الذي راويه غير عالم بها لان العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف
غيره ه الترجيح بسبب افضلية الراوي فيرجح الخبر الذي راويه افقه او اعلم بالعربية
على الخبر الذي راويه فقيه او عالم بالعربية لان الافقه اقدر على الاستكشاف المزيل
للشبه والاعلم بالعربية اقدر على التحفظ عن الاغلاط و الترجيح بسبب حسن
اعتقاد الراوي فيرجح الخبر الذي راويه حسن الاعتقاد على الخبر الذي راويه ردي الاعتقاد
كالمشبهة وغيرهم من المبتدعة وذلك ظاهر ز الترجيح بكون الراوي
صاحب الواقعة فيرجح الخبر الذي راويه صاحب الواقعة على الخبر الذي ليس
صاحبه للواقعة لان صاحب الواقعة اعرف بها ولذلك رجحت الصحابة خبر
عائشة في ايجاب الغسل على خبر ابي هريرة ح الترجيح بسبب كون الراوي
جليس المحدثين فيرجح الخبر الذي يكون راويه جليسا للمحدثين على الخبر الذي راويه
غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطرق الرواية ط الترجيح بكون الراوي عدلا بالا
ختبار فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالاختبار على الخبر الذي عرفت

رد ذلك على ان الترجيح يحصل بالادلة الكثيرة لما ذكر الجواب عنه ان الاقيسة الكثيرة تم

راويه

عرفت عدالة راويه بالتزكية لانه ليس الخبر كالمعاينة ي الترجيح بكون الراوي معدلا
بالعمل على روايته فالخبر الذي راويه معدل بالعمل على روايته راجح على الخبر الذي
راويه معدل بروايته للخبر عنه هكذا ذكره في المحصول والحاصل والمنهاج فتدبر
على وجه اخر وهو ان رواية من عرفت عدالته بالتزكية بان يصرح المزكي بعدالته راجحة
على روايته لان الاحتياط في الشهادة اكثر وهذه فائدة لا تعلقها لفظ
المتن لانه في معرض عد اسباب الترجيح فيكون التعديل بالعمل على رواية الراوي موجبا
لرجحان روايته وعلى التقدير يقتضي المرجوحية يا الترجيح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي
عرفت عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع
قليل وتقريره قريب مما مر في الحالة الاولى يب الترجيح بكثرة بحث المزكين فيرجح الخبر
الذي راويه من عرفت عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا
عليها على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كثير البحث عنها يج الترجيح
بكثرة علم المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الاعلم على الخبر الذي عرفت
عدالة راويه بتزكية العالم قال الخنجي المراد بالعلم ههنا الاطلاع على احوال الراوي
والحق التزكية بالاعلم من ذلك يد الترجيح بحفظ الراوي فيرجح الخبر الذي راويه
يروي عن الحفظ على الخبر الذي راويه يروي عن الكتابة لان الحفظ ابعد عن الشبهة
وكذا رواية الحافظ لالفاظ رسول الله راجحة على رواية غيره اذ الحجة بالحقيقة
تثبت بالالفاظ او ... يه الترجيح بزيادة ضبط الراوي فالخبر الذي
راويه اضبط ولو لالفاظه راجح على ما راويه غيره لما مر انفا يو الترجيح بدوام
عقل الراوي فيرجح الخبر الذي راويه دائم العقل على الخبر الذي يرويه من اختلط
عقله في بعض الاوقات اذ لم يعلم انه يرويه وقت اختلال عقله فلا يوثق به يز
الترجيح بسبب شهرة الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور على الخبر الذي راويه
خامل الذكر لان شهرته يدل على عظيم قدره وذلك يمنعه عن الكذب يح الترجيح
بسبب شهرة نسب الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور النسب على ما راويه مجهول
النسب لما مر يط الترجيح بسبب عدم التباس اسمه باسم غيره من الضعفاء فيرجح
الخبر الذي لم يلتبس اسم راويه باسم راو ضعيف على الخبر الذي راويه ملتبس
الاسم لكون الاول ابعد من الالتباس ك الترجيح بسبب تأخر اسلام

من عرفت عدالة بالعمل على رواية

ام

الراوي فيرجح الخبر الذي رواه من تأخر إسلامه على الخبر الذي رواه من تقدم
إسلامه لاحتمال أن يكون روايته متأخرة أيضا قال الإمام في المحصول هذا إذا
علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر وإن أكثر رواة المتقدم متقدم على رواية
المتأخر في حكم بتأخر رواية المتأخر إلحاقا للنادر بالغالب أما إذا اجتمعا
فلا […] لأن تأخر رواية متأخر الإسلام على رواية المتقدم وفي مختصر المنتهى أن رواية
من لم يتأخر إسلامه راجحة لأنها أغلب على الظن ثم قال وعلى هذا التقدير الكلام فيرجح
بعدم تأخر إسلام الراوي على أن يكون تأخر إسلامه عطفا على التباس اسمه لكن بينهما منافاة
وأقول أما التنافي في مختصر المنتهى فليس كما ينبغي لأنه قال بعدم العبارة […] متقدم الإسلام
وفرق بين متقدم الإسلام وبين من لم يتأخر إسلامه لأن عدم التأخر
صادق بحصول التقارن […] لا الحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر إذا علم أن سماع
أحدهما متأخر عن إسلامه وسماع الآخر لم يعلم حاله […] يرجح الخبر الذي سمعه […]
الإسلام على الخبر الذي لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح في المحصول رواية خالد على رواية
عمرو بن العاص […] فلا ينافيه […] المسائل البحثية وأما المنافاة
بين كلام […] مختصر المنتهى فلا تظهر لنا لأنا بصدد شرح كتاب المنهاج فالتنافي
بينهما قال ب في وقت الرواية أقول الوجه الثاني من الوجوه السبعة الترجيح
بوقت الرواية فيرجح الخبر الذي تحمله راويه وقت البلوغ على الخبر الذي تحمله الراوي
في زمان الصبى لأن البالغ أكمل من الصبي فيحتاط في الرواية ما لا يحتاط الصبي
وكذا يرجح على الخبر الذي تحمله الراوي في الزمانين لاحتمال تحمله في الصبى هكذا أطلق […] وهو نظر
وقيد الإمام […] إذا تحمل الحديث في زمان صباه فربما يتساهل […] في ضبطه
فيغفل عن شيء منه ثم إذا تحمله مرة أخرى في زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمل في زمان
صباه ولا يضبطه […] فيغفل عما غفل عنه في المرة الأولى بخلاف من تحمل الحديث
في الكبر فقط فإنه يحتاط في ضبطه فوق ما يحتاط فيه المتحمل في الزمانين وهو ظاهر
قال ج بكيفية الرواية أقول الوجه الثالث من الوجوه السبعة
ما يكون الترجيح بكيفية الرواية والمصنف ذكر من الوجوه العائدة إليها أربعة
آ أن يكون أحد الخبرين متفقا على أنه مرفوع إلى النبي عليه والثاني مختلفا في أنه
مرفوع أو موقوف على الراوي فيرجح الخبر المتفق على رفعه على الخبر المختلف في رفعه

أدوار المحدود بالشبهات قال ز بعمل أكثر السلف أقول الوجه […] من الوجوه
السبعة ترجيح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف بمقتضاه وذلك إذا عمل بمقتضى أحدهما أكثر
السلف ممن الأحب تقليدهم وجب ترجيحه لأن الأكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الأقل
قال الباب الرابع أقول الباب الرابع في بيان تراجيح الأقيسة بعضها على بعض
ومن تبع بوجوه خمسة آ ما يكون بحسب ماهية العلة والعلة كما قد علمت تنقسم تارة باعتبار وجودها
وعدمها في ذاتها إلى وجودية وعدمية والوجودية إلى عقلية وشرعية والعقلية إلى حقيقية
وإضافية والحقيقية إلى مشتملة على حكمة مضبوطة وتسمى المظنة وإلى غير مضبوطة وتسمى الحكمة
وتارة باعتبار وجود الحكم المعلل بها وعدمه إلى وجودية بمعنى علة الحكم الوجودي أو العدمي وإلى
عدمية كذلك وتارة باعتبار بساطتها وتركيبها إلى بسيطة ومركبة […] الأقيسة بكل واحد من
هذه الاعتبارات تراجيح أما التراجيح العائدة إلى اعتبار وجودها وعدمها في ذاتها فنقول
يرجح التعليل بالمظنة على التعليل بالوصف بالحكمة لأن التعليل بالمظنة متفق عليه بخلاف التعليل
بالحكمة ثم يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم
[…] التعليل إلا تبعية للمصلحة ويكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة أولى […] ذكر رجحان التعليل
بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية لكونها عدمية ثم يرجح التعليل بالعدم على التعليل
بالحكم الشرعي لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث إن اتصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع
بخلاف الحكم الشرعي قال الإمام ويحتمل أن يقال الحكم الشرعي أولى لأنه أشبه بالوجود ثم يرجح
التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالوصف المقدر […] والمقرر والموجب للغرامة
لأن التعليل بالحكم الشرعي المحقق واقع على وفق الأصول من حيث كونه من الأمور المحققة
بخلاف الوصف التقديري فإنه من الأمور المقدرة وأما العائدة إلى بساطة العلة وتركيبها فيرجح
التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط أسهل إثباتا أو لكون
التعليل بالوصف به متفقا عليه وأما العائدة إلى وجود العلة وعدمها باعتبار وجود الحكم
المعلل بها وعدمه فيرجح تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي على تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي وعلى تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان
يقتضيان كون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل على وجه يكون كل من العلة أو المعلول وجوديا
أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدميا هكذا قاله الإمام في المحصول ثم قال وتعليل
العدم بالعدم أولى منهما للمشابهة وأقول استدلاله الذي يقتضي رجحان تعليل الوجودي
بالوجودي على تعليل العدمي بالوجودي والوجودي بالعدمي […] كون العلية والمعلولية من صفات
الأمور الوجودية يقتضي رجحانهما على تعليل العدمي بالعدمي لأن ما يكون أحدهما وجوديا
أولى مما […] كل منهما عدميا وذلك ظاهر قال ب بحسب دليل العلية أقول الوجه الثاني

من الوجوه الخمسة في بيان التراجيح الحاصلة بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالة والمثبتة
على علية الوصف في الاصل وهي حسب ما اورده المصنف اما نقلية واما عقلية والنقلية
اما نص واما ايماء والنص اما قاطع واما ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران
والسبر والشبه والطرد ولم يذكر الاجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فنقول
يرجح القياس الثابت بالنص القاطع على سائر الاقيسة لان القاطع لا يحتمل غير العلية
ثم القياس الثابت عليته وصف اصله بالنص الظاهر على القياس الثابت عليته وصفه
بالمناسبة لان العلة المنصوصة راجحة على غير المنصوصة وقد علمت ان الظاهر
القاطع ثلثة اللام وان والباء والتعليل باللام راجح على التعليل بان والباء لان
دلالة اللام على العلية اظهر من دلالتهما عليها واما ان والباء فلا يرجح احدهما
على الاخر اذ يحتمل تقويتهما على الاخر ثم يرجح القياس الثابت عليه وصف اصله بالمناسبة
على القياس الثابت علية وصفه بالدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة على
العلية لان الوصف المناسب انما يؤثر في الحكم للمناسبة فهي علة العلية بخلاف الدوران
فانه ينفك عن العلية اذ قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتضايفين وقد يوجد العلية
حيث لا دوران كما في العلل المعلول النوعي ومن قياس المناسبة يرجح القياس الثابت
عليته وصفه بالمناسبة الضرورية الدينية على القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة
الضرورية الدنيوية لرجحان امور الدين على امور الدنيا في الشرع ثم يرجح القياس
الثابت علية وصفه بالمناسبة الضرورية الدنيوية على القياس الثابت عليته وصفه
بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة لرجحان الضرورة على الحاجة ثم يرجح القياس الثابت
عليته وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة على القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة
التحسينية وهو ظاهر ومن المناسبة الواقعة في محل الحاجة يرجح ما هو اقرب
اعتبارا في الشرع على ما هو ابعد والقرب الى الاعتبار انما يكون بحسب ذات
الوصف كالوصف الذي يناسب نوعه نوع الحكم فانه اقرب اعتبارا في الشرع من الوصف
المناسب نوعه جنس الحكم ومن الوصف المناسب جنسه نوع الحكم ومن الوصف المناسب
جنسه جنس الحكم وكالوصف المناسب جنسه القريب الجنس القريب للحكم فانه اقرب
اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القريب والبعد
في جنس الحكم ايضا واما ان يكون بحسب صفته كالوصف الذي يناسب الحكم مناسبة
جلية فانه اقرب الى اعتبار الشرع من الوصف الذي يناسب الحكم مناسبة خفية

لم يكن خبر احد الخبرين مكيا مع سبب نزوله ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الخبر المحكي سبب نزوله على
المحكي بدونه لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر ٣ ان يكون
احد الخبرين محكيا بلفظ الرسول عليه السلام والاخر محكيا بمعناه فيرجح الخبر المحكي بلفظه على الخبر المحكي
بمعناه للاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه ٤ ان لا ينكر الاصل في احد الخبرين منكر
فيرجح الخبر الذي لم ينكر راويه الاصل على الخبر الذي انكره وفي جواز العمل بالخبر الذي انكره راويه
الاصل تفصيل على المذهب المختار وهو ان الاصل ان جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم
الفرع بالرواية او لا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد ايضا فلا فائدة بوقت
ورود احدهما الوجه الرابع من الوجوه السبعة الترجيح بوقت ورود الخبر والمصنف
ذكر من الوجوه العائدة اليه ستة ا ان يكون احد الخبرين مدنيا والاخر مكيا فيرجح المدني على الخبر
المكي لان المدنيات اكثرها بعد الهجرة واجبة على المكيات التي اكثرها قبل الهجرة وكذا الكلام
في الايات ٢ الخبر المشعر بعلو شان الرسول عليه السلام يرجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك اذا الظاهر
تاخر المشعر بعلو شان الرسول عن غيره لان علو شانه كان في اخر امره ٣ الخبر المتضمن للتخفيف
راجح على الخبر المتضمن التغليظ لان التخفيف اظهر تاخرا لانه عليه كان يغلظ في اول الامر دفعا
للعادات الجاهلية ويميل الى التخفيف اخرا وقال في المحصول وهذا ضعيف لانه عليه السلام كان
يغلظ الاعتقاد علو شانه وهو اخر زمانه فيكون التغليظ متاخرا فيكون راجحا ٤ الخبر
المروي مطلقا راجح على الخبر المروي في وقت متقدم لاحتمال التاخر في المطلق دون المتقدم
٥ الخبر المورخ بتاريخ مضيق راجح على الخبر الخالي عن التاريخ لان المورخ بتاريخ مضيق اظهر
تاخرا امثاله كما روي انه عليه في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس قاعدا وهم قيام
اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك في حقنا الاول لانه كان في اخر احواله عليه ٦ الخبر الذي تحمل
في الاسلام راجح على الخبر الذي تحمل في الكفر لان المسلم اشد تعظيما مما تحمل في الكافر فالعظ
اعول الوجه الخامس من الوجوه السبعة الترجيح بلفظ الخبر والمذكور من الوجوه العائدة
اليه اثنا عشر وجها ا يرجح الخبر الفصيح على الخبر الركيك لان الاول مقبول اتفاقا والثاني
مختلف فيه وذلك لان النبي عليه كان افصح العرب فخبر الفصيح لا يناسب كلامه لكن
لا يقدم الخبر الافصح على الخبر الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب اعتواده ... كلماته في
الفصاحة ٢ يرجح الخبر الخاص على الخبر العام لما مر في بحث العام والخاص ٣ يرجح الخبر
الذي هو عام غير مخصوص اي الباقي على عمومه على الخبر العام المخصص لان الاول حقيقة و
الثاني مجاز لما مر ٤ يرجح الخبر المستعمل بطريق الحقيقة على الخبر المستعمل بطريق
المجاز لان الحقيقة هو الاصل كما عرفت ٥ يرجح الخبر الاشبه بالحقيقة على الخبر الاقل شبها بها
اذا كان مجازين لان المجاز خلاف الاصل فالاشبه اقل مخالفة الاصل مثاله قوله عليه

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في عدم الصحة فنفي حقيقة الصلوة د ح يكون حمله على عدم الصحة
راجحاً على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة من نفي الفضيلة لان الصلوة الغير
الصحيحة كالصلوة المعدومة بخلاف الصلوة التي لا فضيلة لها ٤ اذا كان لفظ لغوي
يدل في احد الخبرين على المراد بالوضع الشرعي او بالوضع العرفي وفي الاخر بالوضع اللغوي يرجح
الخبر الدال على المراد بالوضع الشرعي ٧ يرجح الخبر المستغني عن الاضمار
على الخبر المحتاج اليه لكون المستغني عن الاضمار موافقاً للاصل لما عرفت ان الاصل عدم الاضمار
٨ يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الخبر الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من
الوجهين اقوى من الظن الحاصل من وجه واحد ٩ يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الخبر
الدال عليه بواسطة لان قلة الوسائط الظنية يقتضي قلة تطرق الاحتمالات وهي مقتضية للرجحان
١٠ يرجح الخبر الدال على الحكم مع الايماء الى علته على الخبر الذي لا يكون مع الايماء الى علة الحكم لان ما يدل
الايماء فيه على علة الحكم بخلاف الاخر ١١ يرجح الخبر المذكور مع ما يعارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها على الخبر الذي لا يذكر معه معارضه لان ذكر المعارض
يدل على ترجيحه على معارضه ١٢ ترجيح الخبر المقرون بالتهديد على الخبر الذي لم يقرن به وكذا القول
فيما يكون التهديد في احدهما اكثر لان مقارنة التهديد دالة على تاكيد الحكم قال ق ماتم
اقول الوجه السادس في الترجيحات العائدة الى الحكم وهي اربعة ١ يرجح الخبر المبقي للحكم
على الاصل وهو البراءة الاصلية على الخبر الناقل عنه وهو الاظهر لمقتضى البراءة الاصلية وذلك لان
المبقي متاخر عن الناقل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يكن مقرراً لبقاء الاصل مفيداً الا البقاء
حاصل مستفاد من العقل فيلزم اهماله وهو منتف بالاصل واذا كان متاخراً عن الناقل
يكون راجحاً عليه ٢ ترجيح الخبر المحرم على الخبر المبيح لامرين الاول كقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط عن الوقوع في الحرام يقتضي تغليب جانب
الحرمة على جانب الحل والاحتياط اولى من تركه الثالث ان المحرم يعادل الموجب لان المحرم
مستند على فعله الذم والموجب مستند على ترك الذم فاستويا والموجب راجح على المبيح اجماعاً
فكذا المحرم لان مساوي الراجح راجح ان رجحان عقلا عن القريب لا انهما فرادا لفظ تعادل
بصيغة الفعل المضارع مرفوعاً دون المصدر [illegible] كما قرانا مجروراً
وما ظهر ما ذكرناه لان هذا الباب انما هو في بيان تراجيح الاخبار دون تعادلها فلا ذكره
لم ينبغي وجه الترجيح ٣ يرجح المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي لها لان الاصل
عدم قيد النكاح وقيد ملك اليمين ٤ ترجيح الخبر النافي على مثبته لان الحد ضرر
والضرر منتف للاصل ولان نافي الحد او رث شبهة في ايجابه فيكون مدرؤاً لقوله ادرؤا

الاجتهاد المصطلح وغيره والباقي ما لعقل بخبر عن غيره وتقييد الاحكام بالشرعية
ليخرج عنه الاحكام العقلية التي ليست بشرعية والاحكام الحسية لكنه يدخل فيه الاجتهاد
في الاحكام الشرعية الاصولية وفي الاحكام الشرعية الفرعية فاذا اريد اختصاصه بالفروع
واخراج الاجتهاد في المسائل الاصلية قيدت الاحكام الشرعية بالفرعية كما عرفته وقال
المحقق التفتازاني في حاشيته على المختصر ان لم ترد اخراج الاجتهاد في مسائل الاصول قلت استفراغ المجتهد
في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه لوم او كثر ويعلم من هذا ان الاجتهاد في
المسائل [illegible] الاصولية يلحقه لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جواز فيها للحوق اللوم
لكنه ما احتلف فيه كما سيجيء فالخلص بما ذكرنا اولى وقد علم من تعريف الاجتهاد تعريف
المجتهد وهو المستفرغ وسعه في تحصيل الاحكام الشرعية والمجتهد فيه وهو الحكم الشرعي ولكن
المجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي ليس فيه دليل قطعي احترز عن وجوب الصلوات الخمس والزكوة
وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع وفي هذا الباب فصلان الاول في المجتهد وفي الحكام
الاجتهاد ولم يذكر المجتهد فيه لانه ذكر ما هو الحكم الشرعي واقسامه في اول الكتاب فلا حاجة
الى ذكره هاهنا وفيه نظر قال الفصل الاول في المجتهد اقول العلماء المجتهد
واحكامه وشرائطه وفي هذا الفصل مسائل ثلاثة الاول في انه هل يجوز له عليه السلام الاجتهاد
في احكام الشرعية والحكم به في المسائل الدينية ام لا فنقول مذهب الشافعي وابو يوسف
رحمهما الله انه يجوز له عليه السلام الاجتهاد في الاحكام الشرعية والحكم به في المسائل
الدينية خلافاً لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهما لم يجوزا اجتهاده مطلقاً
لا في الحروب ولا في المسائل الدينية وفرق قوم فقالوا يجوز له الاجتهاد في الآراء
والحروب واما في احكام الدين فلا فنقول المختار مذهب الشافعي وهو انه يجوز له عليه
السلام الاجتهاد في الاحكام الشرعية والحكم به في المسائل الدينية لوجوه اربعة ١ العموم قوله
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه عام يشمل الرسول ايضاً لانه عليه السلام كان اعلى الناس
بصيرة واكثرهم اطلاعاً على شرائط القياس فيكون مأموراً بالقياس فيكون عاملاً به والا
تقدح في عصمته ٢ انه عليه السلام اذا غلب على ظنه كون الحكم معللاً بالوصف الفلاني ثم علم او ظن
حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يحصل ظنه بثبوت الحكم فيه والعمل بالراجح
واجب كما عرفت القياس ٣ ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب
النفس في بذل الوسع والاشق افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها

استغراً

وانما قيدنا الاحتراز عن العقلية وقولنا دليل قطعي

بل

ولا فنقول

في باد

ولا فضل لاشتراك الرسول والامة فلا تكون الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جايز
ان العمل بالاجتهاد ادنى لاحتمال الخطا بجودة القريحة من العمل بالنص وذكر ظاهر لفطانته وجودة
فيكون العمل بالاجتهاد نوعا من الفضيلة فلا يجوز تخلو الرسول عنه لكونه عليه السلام جامع
انواع الفضايل ومنع ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان يجتهد الرسول في الاحكام الشرعية
لوجهين الوجه الاول انه لو جاز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام الشرعية لكان قايلا فيها
برايه لقوله لبعض القياس هو الراي لما عرفت واذا كان قايلا فيها برايه لكان قايلا
فيها بالهوى لان القول بالراي قول بهوى النفس وشبهها وذلك ظاهر والقول
بالهوى منفي عنه عليه السلام لقوله تعالى في صفة النبي وما ينطق عن الهوى فالثاني الجواب عنه انا لا نسلم
ان العمل بالاجتهاد قول بالهوى وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجتهاد مامورا به ولكن
اما لو كان مامورا به بالوحي بان يقول الله تعالى اذا ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فالقول
بالحكم به نطق بالوحي لا بالهوى الثاني انه عليه السلام كان ينتظر الوحي في احكام الوقايع فلو كان
فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي لان عند وقوع الواقعة التي لم ينزل فيها الوحي كان
مامورا بالاجتهاد فكان ينبغي ان لا يتوقف الى نزول الوحي وفيه نظر لان الامر بالشي لا يقتضي
الفور كما عرفت قلنا في الجواب عنه ان العمل بالقياس مشروط بشرطين احدهما الياس عن
وجدان النص والثاني وجدان اصل يقيس عليه ونحن نقول لا نسلم انه لو جاز له الاجتهاد
لما انتظر الوحي لانه عليه السلام انما انتظر الوحي في بعض الاحكام ليحصل له الياس عن النص حتى يجوز
له الاجتهاد ولانه لم يجد اصلا مناسبا يقيس عليه ولذلك كان ينتظر الوحي قال
فرع لا خطاء اجتهاده اقول هذا فرع جواز اجتهاده عليه السلام اي اذا جوزنا اجتهاده لو
فهل يجوز ان يخطي اجتهاده ام لا والمختار انه لا يخطي اجتهاده اذ لو اخطا اجتهاده ادى
لوجب علينا اتباعه في ذلك لكوننا مامورين باتباعه لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت الاية فيلزم ان نؤمر باتباع
الخطاء وهو غير جايز وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان كان مخطيا
في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي مع كونه مخطيا قال المسئلة الثانية يجوز للغايبين
اقول اتفقت الامة على جواز الاجتهاد بعد رسول الله عليه السلام وعلى وقوعه واما في
زمانه فيجوز للمجتهدين الغايبين عن حضرته عليه السلام ان يتعبدهم الله بالاجتهاد
لا سيما عند بعد المرجع وضيق الوقت قيل وقد وقع لخبر معاذ رضي الله عنه
وكذا الحاضرين في حضرته اولا يمتنع امرهم بالاجتهاد بان يقول الرسول عليه السلام
لهم نعقد اوحي الي ان احكم بما [illegible] بالاجتهاد او بالعمل على وفق حكمكم فان حكم [illegible] اجتهاد

يعني بالمناسبة الجلية ما يلتفت الذهن اليه من اول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فان الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب مانع
من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر وبالخفية ما يقابله والمؤثر يكون بحسب امور
خارجية كالوصف الذي تايدت مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالايما والدوران
والشبه وغيرها فانه اقرب الى اعتبار الشرع مما لا يكون كذلك ويرجح ما سلم الى الترجيح
بكيفية الادلة او بالخلو عن المعارض فانه اقرب الى اعتبار الشرع من الوصف
الذي لمناسبته للحكم معارض او بما سبقه للحكم من جهتين فانه اقرب الى اعتبار الشرع
مما ثبت مناسبته للحكم من جهة واحدة ثم بعد القياس الثابت عليته وصفه بالمناسبة يرجح
القياس الثابت عليته وصفه بالدوران على القياس الثابت عليته وصفه بالسبر المظنون
لان الدوران مستقل في الدلالة على العلية بخلاف السبر المظنون فانه محتاج في الدلالة لانه
على العلية الى مقدمات كثيرة وانما قيد السبر بالمظنون لان السبر المقطوع وهو الذي
يكون مقدماته قطعية راجح على الدوران لانه قطعا ومن قياس الدوران يرجح ما دورانه
في محل وهو ان يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه ويعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال
ذلك او ضعف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار في العصير وجودا وعدما على ما يكون
دورانه في محلين وهو ان يحصل حكم لحدوث وصف في محل ويزول بزواله ذلك او مف
من محل اخر كدوران وجوب الزكوة مع التبر وجودا في المضروب وعدما في الثياب
لان احتمال الخطاء في الدوران الكامل في محل واحد اقل من احتماله في الدوران
في الدوران الكامل في محلين لان ما يثبت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الاوصاف
بخلاف ما يثبت في محلين لجواز ان يكون انتفاء الحكم في المحل الاخر لانتفاء وصف اخر الا
لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين للعلية ثم يرجح القياس الثابت عليته وصفه بالسبر
على ما ثبت عليته وصفه [illegible] بالشبه لان في السبر ما هو معتبر في الشرعيات
والعقليات وفاقا بخلاف الشبه ثم يرجح الثابت عليته وصفه بالشبه على الثابت بع
عليته وصفه بالايماء لان الايما لا يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه ليس
سوى اللفظ وليس ذلك الا احد الطرق الثلثة المناسبة والدوران والشبه فيكون
تلك الطرق اصولا بالنسبة الى الايما والاصل اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه
الثلثة اقوى من الايما ثم يرجح الثابت عليته وصفه بالايما على الثابت عليته وصفه
بالطرد لكون الثابت بالايما مطردا في جميع موارد وجوده بخلاف الطرد قال
بحسب دليل الحكم اقول الوجه الثالث في وجوه الترجيح الحاصلة بحسب دليل حكم الاصل

من اصل فنقول دليل حكم الاصل في القياس ان كان قطعيا امتنع ترجيح احدهما
على الاخر لامتناع التراجيح لا يجري في القطعيات وان كان دليل حكم اصل احدهما
قطعيا دون الاخر تعين العمل به وان كان دليل حكم الاصل في كل منهما ظنيا فلكونه
اما نصا سواء كانت كتابا او سنة واما اجماعا لما علمت ان دليل حكم الاصل لا بد ولن
يكون غير القياس وان الدليل الظني الذي هو غير القياس ينحصر فيهما واذا كان كذلك
فنقول يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص على الذي ثبت حكم اصله بالاجماع لان حجية
الاجماع انما ثبت بالنص فيكون فرعا للنص والاصل راجح على فرعه ضرورة قال ج
بحسب كيفية الحكم اقول الوجه د من الوجوه الخمسة في الترجيح الحاصل بحسب
كيفية الحكم وقد سبق مباحث ذلك في الوجه ج في الوجوه العائدة الى الحكم في باب
تراجيح الاخبار والاقيسة كالاخبار فنقول نرجح القياس المبقي للبراءة الاصلية
على القياس الناقل عنه والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما
والنافي للحد على مثبته والمحرم والموجب يتساويان والدليل على جميع هذه الاحكام
قد مر ثمة قال ه موافقة الاصول في العلة اقول الوجه ه من الوجوه
الخمسة في الترجيح الحاصل بحسب مكان العلة وموافقتها للاصل والفرع اما الاصل
فالكلام اما في علته او في حكمه اما الكلام في العلة فنقول نرجح القياس الذي توافق
علة اصله اصولا كثيرة في الشرع على ما لا يوافقها لان موافقة كل اصل دليل مستقل
على صحة التعليل بها ولا شك ان كثرة الادلة مرجحة واما الكلام في الحكم فنقول
ترجح القياس الذي يوافق حكم اصله الاصول الشرعية على القياس الذي حكم اصله
فيه مخصوص يخالف حكم اصله الاصول ان الاول متفق عليه دون الثاني واما الفرع
فنقول ترجح القياس الذي تكون العلة فيه مطردة اي مثبتة للحكم في كل الفروع
دون بعض لان الاطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد قال الكتاب السابع في
الاجتهاد اقول الكتاب السابع من الكتب السبعة التي كسر عليها المحصول في الاجتهاد والافتاء
وجعلها في هذا الكتاب بابان لعلها فيما يختص بالاجتهاد والثاني فيما يختص بالافتاء
الباب ا في بيان الاجتهاد واحكامه والمجتهد فنقول الاجتهاد لغة استفراغ
الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه ثقل ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر
الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا ما ذكره وهو استفراغ الجهد في
درك الاحكام الشرعية فقوله استفراغ الجهد كالجنس يندرج فيه الاجتهاد

في حصول الرسول ممتنع عقلا لان الاجتهاد في معرض الخطا وهو قادر على تحصيل اليقين منه
وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا قلنا في الجواب عنه لا
نسلم ان الاجتهاد في معرض الخطا بعد الاذن فيه لان الشرع لما قال انت مامور بالاجتهاد
او بالعمل على وفق الظن كان امنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما امر به هكذا
قال الامام في المحصول وجزم بصحته متابعوه كالشارحين وغيرهما وفيه نظر لمن كون الاجتهاد
مامورا به لا ينافي كونه خطا لان كون الاجتهاد خطا هو عدم وجدان الحكم الذي دلالة
على الحكم المعين في الواقعة كما سبق فجاز ان يكون مامورا بالعمل بالظن مع انه لا يجد الدلالة
وهو في قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فانه عليه السلام امرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب
عليه ظنهما وجوز عليهما الخطا لانه قال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما
فلكما حسنة ولو علم ان الامر بالاجتهاد لا ينافي الخطا فيه والغير القبح العقلي
لا نقيض لامتناع القبح العقلي واما وقوع التعبد به فمنعه ابو علي وابو هاشم واحتج عليه
عليه بانه لو وقع لنقل الينا كاجتهاد الصحابة بعد وفاته عليه السلام فلما لم ينقل علم عدم وقوعه
واجاب قوم بشرط الاذن بحديث علي بانه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم
وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع ارقعة وتوقف فيه آخرون
والمختار عدم الوقوع تمام دليل المانع لانه لم ينقل الغلبة ولانه منقوض بقصة سعد بن
معاذ فانها نقلت وعدم تمام المجوز لانه من باب الآحاد فلم يجز التمسك به في المسائل العلمية
التي لا تعلق لها بالعمل والى مذهب التوقف اشار المصنف بقوله فلم يثبت وقوعه وقال
الخنجي انه اشارة الى مذهب المنع لانه قال المصنف اختار مذهب ابي علي وابي هاشم وهو
منه لان عدم ثبوت الوقوع لا يقتضي ثبوت عدم الوقوع الذي هو المنع من الوقوع وذلك ظاهر
قال ج المسئلة ج لا بد للمجتهد في الحكم
لا بد له ان يعرف من الكتاب اقول المسئلة ج لا بد له في ذلك ان يعرف
من الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية فنقول لا بد له في ذلك ان يعرف
الادلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مدارك الاحكام
الشرعية منحصرة في الاربعة اما الكتاب فلا بد له من معرفة ما يتعلق منه بالاحكام
الشرعية وهو خمسمائة آية ولا يشترط حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب منه الاية
المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بها الاحكام

ومن بعدهم لكنها مضبوطة في الكتب ولا بد ايضا من معرفة ما يتعلق من الاخبار ويحفظ
بالاحكام اللغوية واما الاجماع فلابد وان يعرفه ويعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافه
وطريق خلاصه ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب
على ظنه انه واقعة متولدة من هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض واما القياس
فلابد ان يعرفه وان يعرف شرائطه والواجب ليتميز ما يجوز منه عما لا يجوز فهذه هي العلوم
الاربعة التي لابد من معرفتها وهي ظاهرة ولابد مع هذا من اربعة اخرى خارجية اثنان
متقدمان عليها احدهما علم كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات لان المجتهد
ناظر في استنباط الاحكام فلابد له من العلم بكيفية النظر والثاني علم العربية وهو علم بلغة العرب
مفردها ومركبها واحوالها من حيث النحو والتصريف لان شرعنا عربي فلا يتم معرفته الا
بمعرفة كلام العرب واثنان متأخران احدهما متعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ
لئلا يحكم بالباطل المنسوخ والثاني بالسنة وهو معرفة حال الرواة
من الجرح والتعديل واحوال الرجال لان الادلة الشرعية نقلت الينا فلابد من معرفة النقلة
واحوالهم ليتعرف المنقول الصحيح من المنقول الفاسد قال الامام في المحصول واعلم ان البحث
عن احوال الرجال في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء
بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وامثالهما من ائمة الحديث
ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام اذ لا تعلق له بالاحكام الفقهية لامكان الاستدلال
بالدلائل السمعية على الاحكام الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا الى علم الفقه لانه نتيجة
الاجتهاد لانه هو الفروع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فلو كان
شرطا للاجتهاد يلزم الدور قال الفصل الثالث في حكم الاجتهاد اقول
الفصل الثالث في حكم الاجتهاد اختلف الائمة في تصويب المجتهدين ومعناه هل كل
مجتهد في المسائل الفرعية مصيب ام لا والخلاف في هذه المسئلة مبني على الخلاف
في مسئلة اخرى وهو ان كل صورة من صور الوقائع هل لله فيها حكم معين ام ليس فيها حكم
بل الحكم فيها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق ان لله في كل صورة من صور الوقائع
الاجتهادية حكما معينا لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب منهم من حكم بذلك الحكم
المعين وان كان الحق ان حكم كل حادثة منها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد كان

كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسائل الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وحينئذ اما
ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول منها وهو ان لا يكون
لله تعالى في المسائل الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة وعليه جمهور المتكلمين
كالاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم من المعتزلة وعلى هذا يلزم
ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد هكذا قاله الامام
في المحصول لكن فيه شيء وهو ان الاشعري لما زعم قدم الحكم كيف يذهب
الى ان المسائل الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم فان صح هذا النقل فبين كلاميه
تناقض واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا دليل عليه فهو قول
طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا
فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم خاب عنه اجر واحد على الكد دون الخيبة واما القسم الثالث
وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا
على ان المجتهد مامور بطلبه واختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب ام لا وفي انه هل ينقض
قضاء القاضي او الحكم بالخطأ ام لا فذهب بشر المريسي منهم الى تأثيم المخطي والاصم الى
نقض قضاء القاضي فيه واما القسم الرابع وهو ان لله في كل صورة من صور الوقائع حكما
معينا وعليه امارة ظنية من وجدها اي الامارة اصاب ومن فقدها اخطأ لكن المكلف
لم يكلف باصابتها لخفائها وغموضها فلذلك كان المخطي معذورا ماجورا وهو مذهب
الامام الشافعي رضي الله عنه والمختار المصنف وسيأتي بيانه واحتج عليه بوجهين الاول ان الحكم الواقعة
نصه ما هو معين وليس الا ما ادى اليه اجتهاد المجتهد لان الاجتهاد متأخر عن دلالة
الدليل على الحكم اذ الاجتهاد عبارة عن طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الشيء متأخر
عن ذلك الشيء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم ودلالة الدليل على الحكم متأخرة
عن الحكم لكونها نسبة بين الدليل وبين المدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد
بمرتبتين فلو كان كل من الاجتهادين في الموضع احدهما النفي والاخر الاثبات
حتى لا يلزم التناقض في تحقق النفي والاثبات قبل الاجتهادين وذلك باطل ثم قال عليه
من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر دل على شيئين احدهما ان المجتهد قد يكون
مخطئا وقد يكون مصيبا والا لتعين احدهما بلا مرجح وثانيهما ان المخطي لا ياثم لانه عليه

حكم بان المثل ما يوجد ولا يكون ما تونا قبله لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد
حكم معين لكان ما انزل الله في تلك الواقعة ذلك الحكم فالمخالف له وهو الحاكم بغير ذلك الحكم
لم يحكم بما انزل الله وذلك ظاهر وح يفسق و[illegible] يكفر لقوله تعالى في موضع من التنزيل ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي اخر منه فاولئك هم الكافرون لكن المخالف
ليس بفاسق ولا [illegible] لا يكون في الواقعة حكم معين وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه
ان المجتهد لما كان مامورا بان يحكم بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء كان المخالف للحكم بما ادى
اليه ظنه للخطاء حاكما بما انزل الله اذ من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في
الواقعة بمقتضى ظنه وان كان خطاء وح لا يكفر المخالف ولا يفسق وهذا الجواب
يؤيد ما قررناه اولا من الامر بالاجتهاد لا ينافي كونه خطاء ثم اعترض مرة اخرى
وقال لو كان حكم الله في الواقعة قبل الاجتهاد معينا لم يكن جميع المجتهدين فيها مصيبا
اذ الحكم منهم بما عدا ذلك الحكم لا يكون مصيبا واذا لم يكن الجميع مصيبا لما جاز لاحد من
الصحابة ان ينصب للحكم في الحادثة من يخالفه في الاجتهاد فيها لان المخالف في زعمه حاكم بغير ذلك
الحكم المعين وغير ذلك الحكم المعين باطل فيكون المخالف في زعمه مبطلا اذ لا نعني بالمبطل
سوى الحاكم بالباطل والمبطل لا يجوز نصبه اجماعا فثبت انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لما جاز نصب المخالف لكن جاز نصبه لان ابا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت
و[illegible] كان يخالفه في كثير من المسائل فيكون كل مجتهد مصيبا فلا يكون حكم الواقعة قبل
الاجتهاد معينا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان المخالف باجتهاده
مبطل بل مخطئ اذ المبطل هو الذي خالف الحق عمدا لا اجتهادا فالمخطئ غير المبطل
والممنوع انما هو تولية المبطل لا المخطئ فلا يتم ما ذكرتم قال وهنا اصول
ما كان المسئلتان فرعان على القول بالاجتهاد سواء كان في الواقعة حكم معين او لا
الفرع الاول في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين
ولا يتصور توافقهما فيها كما اذا تلفظ الزوج المجتهد بلفظ من الفاظ الطلاق
وراه كناية فيه ولم ينو معه وراى الزوجة المجتهدة ذلك اللفظ صريحا في الطلاق
فللزوج طلب الوطء منها لبقاء الزوجية بينهما في ظنه لان اللفظ في ظنه
كناية والكناية لا تقع بدون النية وللمراة الامتناع منه لوقوع الطلاق

بذكر اللفظ في ظنها لكونه من الصرائح عندها فيوجد منازعة لا يتصور فيها انفصالهما
وهذا اشكال يرد على المذهبين اما على القول بالتصويب فظاهر واما على القول بخطاء
فلان اهل التحقيق منهم يقولون انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف
كونه مخطئا وطريق الفصل بينهما على القولين ان يرجعا غيرهما من المجتهدين ليفصل
بينهما وان كان صاحب الواقعة حاكما اذ الحاكم لا يجوز له ان [illegible] [illegible] النصب من يقطع
بينهما اما على القول بالتصويب فان كلا من الاجتهادين [illegible] [illegible] بترجيح احدهما
على الاخر الا المرجح فاذا انضم الى احدهما حكم الحاكم المجتهد رجح على الاخر لما عرفت ان الظنين
راجح على ظن واحد واما على القول بالتخطئة فلان الحاكم اذا انضم مع احدهما صار لاخر
الطرفين ترجح وغلبة بالنسبة الى طرف الاخر وقد عرفت ان الاكثرين يوجبون الصواب
الاكثر كما يوفق له الاقلون الفرع الثاني في ان الاجتهاد اذا تغير بعد ما حكم بنقضه الاجتهاد
الثاني ام لا فنقول انه اذا تغير الاجتهاد كما اذا اجتهد وظن ان الخلع فسخ ثم نكح
امراة خالعها ثلث مرات ثم تغير اجتهاده وظن ان الخلع طلاق فان تغير بعد قضاء
القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز
نقض الاجتهاد الاول بل يبقى النكاح صحيحا وليس له تسريحها بمقتضى الاجتهاد
الاول لان قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وجب عليه نقض الاجتهاد الاول لانه
ظن خطاءه وصواب الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب عليه لما عرفت مرارا
قال الباب الثاني في الباب من الكتاب السابع في الافتاء وفيه مسائل
تستدعي المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء افرد لكل منها مسئلة
ثلث [illegible] [illegible] [illegible]
المسئلة الاولى في بيان اعني بيان من يجوز له الافتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز الافتاء
للمجتهد بلا خلاف وكذا يجوز للمقلد الحي بان كان حاكيا عن حي من اهل الاجتهاد سمعه
منه مشافهة لان علياً عليه السلام افتى بقول مقداد في المذي حاكيا عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولهذا يجوز للمراة ان تعمل في حيضها بقول زوجها حاكيا عن المفتي واختلف
في جواز تقليد الميت اي كان حاكيا عن ميت من اهل الاجتهاد فهل يجوز له الافتاء
بالحكاية عن الميت والغير من الاخذ بقوله ام لا فيه خلاف فذهب الاكثر ومنهم الامام الى انه لا
قول للميت فهو غير معتبر لانعقاد الاجماع على خلافه فلو كان قول الميت معتبرا لم يكن الاجماع
المخالف لقوله معتبرا واذا لم يكن قول الميت معتبرا لم يجز الاخذ به والعمل بمقتضاه
او هو المفتي بعلم اعتبار القول فان قلت فلم صنفت الكتب واعتبرت مع

فلو لم يا... قلت الاستفتاء طرق الاجتهاد من تفرقهم وكيفية بناء بعضها
على بعض وبلوغه المتفق عليه من المختلف فيه لكن المختار عند الامام والمصنف جواز
فتيا المقلد المتبحر واحتج الامام عليه في المحصول بحصول الاجماع على
العمل به كهذا النوع من الفتوى اذ ليس في الزمان مجتهد وقيل بهر لانه لاجماع لان
عبارة [illegible] كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد لا يتصور فيه الاجماع
نعم لو دل ما اطلا زيادة عن المجتهد وعن الحاكي عنه مشافهة فيجوز بالمحكي
عن الميت ضرورة لكان لعمل [illegible] سلمنا تصور انعقاد الاجماع فيه لكن لا نسلم
انعقاد الاجماع على ذلك مطلقا لان المختار في الاحكام ان المفتي الذي ليس بمجتهد
انما يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين اذا كان مجتهدا في ذلك المذهب
مطلعا على ما اخذ اقوال [illegible] امامه قادرا على التفريع عليها متمكنا من الجمع
والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول
هذا النوع من الفتوى اما ان لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واذا كان كذلك — هذا
لم يكن الاجماع منعقدا على جواز افتاء المقلد مطلقا الثاني بان العدل الموثوق
بوادله [illegible] حكى عن مجتهد حكما لعاقي على ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد — غلبة
واذا غلب على ظنه صدقهما غلب على ظنه ان حكم الله ما حكاه العدل فيعمل به
لما عرفت ان العمل بالظن واجب قال يجوز استفتاء العامي اقول
المسئلة الثالثة في بيان المستفتي اعني بيان من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز
له ذلك فنقول يجوز الاستفتاء للعامي لاجماع السلف على ذلك لان العوام لم
يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بالاجتهاد لكلفهم السلف
به وهو ظاهر ولانه لتفويت معايشهم واستضرارهم بسبب الاشتغال باسباب الاجتهاد
وهو تحصيل الدلائل المفضية الى التمكن من الاجتهاد دون المجتهد فانه لا يجوز له
الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لان الاستفتاء ترك الاعتبار وترك الاعتبار ترك
المامور به لان الاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا وترك المامور به معصية
لما عرفت فاستفتاء المجتهد معصية فلا يجوز فان قلت قوله تعالى فاعتبروا
عام يشمل العامي ايضا فوجب ان لا يجوز الاستفتاء ايضا قلنا سلمنا لكن ترك العمل
به في العامي للعجز فيبقى معمولا به في حق المجتهد فقط فان قيل ما ذكر لم

و الدليل على [illegible] استفتاء المجتهد
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا [illegible] — السؤال
عدم العلم سواء كان السائل عاميا او [illegible] — يعم
المجتهد وغيره حتى لا يعلم والمجتهد قبل الاجتهاد — السؤال
لا يعلم [illegible] فيجوز [illegible] الاستفتاء وهو المطلوب [illegible] الامر — قول
واولي الامر منكم يدل على وجوب طاعة اولي الامر على كل واحد من المؤمنين واولي
الامر المجتهد او غيره والثاني [illegible] فتعين الاول فاوجب ذلك
وجوب طاعتهم على كل واحد من المؤمنين خص منه المجتهد بعد الاجتهاد
فيبقى معمولا به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل اجتهاده اخذ
بقول العلماء وهو المطلوب ثم التمسك باجماع الصحابة فانه روي ان
عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان حين بويع له ابايعك على كتاب الله
وسنة رسوله وسيرة الشيخين والتزم عثمان ذلك فقد خالف عبد الرحمن وان
عثمان بمحضر من اكابر الصحابة ولم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا — ان اجمع
تقليد المجتهد بقول مجتهد اخر قلنا الايه تحمل الاية الاولى — ... اجتهاد
بالعوام اذ لو شملت المجتهد يلزم [illegible] المجتهد ...
لكونه غير عالم بالحكم ولكونه ظانا به لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد
اتفاقا وفيه نظر فان كون المجتهد ظانا بالحكم لا ينافي كونه عالما بحكم — صدر — بر لما
الخطاب من ان الحكم مقطوع والظن في طريقه في الجواب عن الاية [illegible] — منها
انما وردت في الاقضية دون المسائل الاجتهادية ولذلك ان [illegible] الصحابة — بالا
عنهم [illegible] في المسائل التي اختلفوا فيها فكيف وجوب الطاعة ولا [illegible]
دون المسائل الاجتهادية وفي الجواب عن الاجماع ان المراد من سيرة الشيخين في [illegible]
عبد الرحمن لزوم العدل لا الاخذ باجتهادهما [illegible] الاجتهاد المجتهد فقليلا
البين وهو باطل اجماعا قال [illegible] الفرع [illegible]

... [illegible] ... علیه ... [illegible]

... [illegible] علیهم وجه [illegible] اصول [illegible]

[illegible] او وجب [illegible] وجب [illegible]

[illegible] فيه نظر لان وجوب تحصيله

الشيء باطلا [illegible] او [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] لا استفتاء [illegible]

[illegible] ذكره استفتاء في اصول الدين

واحد [illegible] والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تم الكتاب [illegible] المفتاح بعون الله وحسن توفيقه

والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين

الفراغ [illegible] يوم الجمعة وقت العصر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]